FRANZ OVERBECK

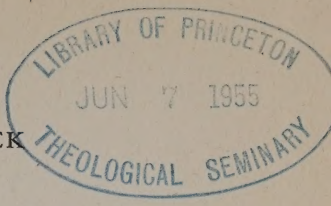
Über die Anfänge der patristischen Literatur

BR
67
.09

SCHWABE & CO. · VERLAG
BASEL

LIBRARY OF PRINCETON
JUN 7 1955
THEOLOGICAL SEMINARY

BR 67 .O9
Overbeck, Franz, 1837-1905.
Uber die Anf ange der
patristischen Literatur



FRANZ OVERBECK

Über die Anfänge der patristischen Literatur

BENNO SCHWABE & CO · VERLAG
BASEL

Erstmals erschienen in der Historischen Zeitschrift Bd. 48, 1882, S. 417—472.
Die Rechtschreibung wurde der heute gültigen angepaßt, die Zeichensetzung beibehalten.

Buchdruckerei H. Kaupp, Tübingen

1. Vorbemerkungen über den Stand der Frage in der traditionellen Patristik

Wer vor der Foliantenreihe der Kirchenväter sich fragte, was diese Literatur eigentlich sei und wie sie entstanden sei, würde sich jedenfalls vergeblich an die noch gegenwärtig gangbaren Lehrbücher der Patristik um Antwort wenden. Selbst diese, zur Zeit gemeinhin noch Arbeiten katholischer Theologen, verkennen zwar nicht mehr, daß ihre Aufgabe die einer Literaturgeschichte ist und bekennen sich gelegentlich auf das unzweideutigste zu dieser Einsicht[1]. Allein sie bekennen nur mit dem Munde und müssen dem, der sie bei diesem Bekenntnis nimmt, bald verraten, daß literaturhistorische Gesichtspunkte auf die Literatur der Kirchenväter bis jetzt überhaupt kaum je anders als höchst zufällig, ohne allgemeine Einsicht in ihre Bedeutung und ohne die Strenge, welche sie allein zur Bestimmung der Haltung einer wissenschaftlichen Disziplin fähig machen könnte, angewendet worden sind. Das hat auch in der nun etwa vierhundertjährigen Geschichte der Disziplin, die man Pastristik zu nennen pflegt, seinen guten Grund und kann in der katholischen Theologie nicht wohl anders sein. Hier „bedeuten" die Schriften der Kirchenväter noch zu viel, um wirklich als das, was sie sind, sich betrachten zu lassen und sich dem Gesichtspunkte, welcher der natürlichste für sie ist und unter wel-

[1] So z. B. eines der beliebtesten Bücher der Art schon in seinem Titel: Alzog, Handbuch der Patrologie oder der älteren christlichen Litterärgeschichte. 3. Auflage. Freiburg i. Br. 1876.

chem sie zunächst eben als Schriften gelten, zu fügen. Unter protestantischen Gelehrten dagegen ist man gegen die Literatur der Kirchenväter gewöhnlich zu gleichgültig, gewissermaßen zu „frei" von ihr, um nicht in der Art ihrer Behandlung noch wesentlich durch die Tradition, welche hier aber von der katholischen Wissenschaft gemacht wird, gebunden zu sein und ihr ganz selbständig das Interesse zuzuwenden, das ihr rein um ihrer selbst willen und als das, was sie zunächst ist, zukommt. Davon ist ein völlig genügendes Zeugnis die Tatsache, daß jene katholischen Patristiken als das, wofür sie sich geben, wenn sie Literaturgeschichte zu sein behaupten, und als was sie für die protestantische Wissenschaft jedenfalls allein in Betracht kommen, auch von dieser vollkommen ernst genommen zu werden pflegen. Und doch gestattet nur ein sonst unerhörter Begriff von Literaturgeschichte so zu tun.

Vor allem fehlt es der Patristik als Literaturgeschichte an einer historischen Definition ihres Objekts und damit an jeder für eine Geschichte desselben brauchbaren Vorstellung davon. Der Begriff des Kirchenvaters, der ihr zu Grunde liegt, stammt aus der Dogmatik, und ist aus den Bedürfnissen des katholischen Traditionsbeweises entstanden. Hiernach wird eine Patristik Geschichte legitimer Weise nur heißen können, sofern sie die Beschreibung des allmählichen Heranwachsens des unter dem Namen der Kirchenväter begriffenen Literaturkomplexes zu den Zwecken des katholischen Traditionsbeweises liefert. Das wäre aber natürlich ebensowenig eine Geschichte der so betrachteten Literatur als solcher, als eine Geschichte des biblischen Kanons eine Geschichte der zu demselben zusammengestellten Literatur zu sein sich einbilden kann. Nun ist freilich diese echte Patristik zur Zeit noch ein bloßes Ideal. Ihrer Aufgabe hat sich

wenigstens noch niemand unterzogen, ohne bemüht zu sein, sich die Ausführung mit größerer oder geringerer Deutlichkeit damit zu erleichtern, daß mit dem strengen Begriff der Patristik der völlig heterogene der Geschichte der christlichen Literatur einer gewissen Periode verkoppelt wurde. Allein so verlor die Patristik jedes deutlich faßbare und definierbare Objekt und die Folge war, daß sie selbst bis auf den heutigen Tag ein völlig hybrides und kaum definierbares Wesen geworden ist. Sie will Geschichte sein und ist nichts weiter als ein Katalog. Auch kann sie nichts weiter sein. Den Katalog bringt sie noch fertig, indem ihr die Dogmatik den Stoff dazu liefert, nämlich diejenige Reihe von Schriftstellern nennt, die des Namens Kirchenväter für würdig zu erachten sein sollen. Aber wovon soll hier die Geschichte geliefert sein? Die des Katalogs selbst und als solchen, wie schon gesagt, nicht. Auch wird sie aus guten Gründen unterlassen. Ist doch der Katalog von der Dogmatik zu Stande gebracht, um gebraucht, nicht um verstanden zu werden, die Geschichte aber in solchen Fällen, indem sie die Verträglichkeit von Gebrauch und Verständnis in Frage stellt, stets unbequem. Also nimmt man lieber die Miene an, man schreibe die Geschichte der in diesem Kataloge verzeichneten Literatur. Aber hier muß es wieder bei der Miene bleiben. Denn welche Geschichte läßt sich ihr Objekt von einem Katalog reichen, wenigstens von einem anderen Katalog, als dem der Wirklichkeit? Aus nicht minder guten Gründen, wie in jenem Falle einer Geschichte ausgewichen wurde, kommt sie jetzt auch bei gutem Willen nicht zu Stande. Die Geschichte einer Literatur läßt sich natürlich nur von dieser selbst schreiben, nicht von einem zu einem bestimmten, der Geschichtsschreibung aber fremden Zweck daraus abstrahierten Komplexe.

Wie man nun auch über die hiermit angedeutete Erklärung der Beschaffenheit der sog. Patristik denke, eine unwidersprechliche Tatsache ist, was damit von dieser Beschaffenheit selbst und vom Zustande, in welchem sich die Patristik noch gegenwärtig befindet, behauptet ist. Noch nie hat es diese Disziplin als Literaturgeschichte – und nur als solche wird sie hier beurteilt – zu etwas anderem gebracht, als zu einer mehr oder weniger vollständigen und brauchbaren Aufzählung der literarischen Produkte, welche man unter dem Namen der Kirchenväter zu begreifen pflegt. Ältere Werke der Art hatten oft schon durch ihre alphabetische Anlage dessen kaum Hehl. Heutzutage verfährt man freilich chronologisch und geographisch; allein der Fortschritt ist äußerst zweideutig, wenn es doch dabei auf einen eitlen Schein hinauskommt, indem man eben nur etwas besser gelernt hat, die Figur, die man vorstellen will, zu spielen. Denn was die heute gangbaren Lehr- und Handbücher der Patristik bieten, sind auch nur chronologisch und geographisch geordnete Literaturverzeichnisse; ja man würde, wenn man eine solche moderne Patristik sich ansieht, staunen, wie sich ein solches Ding nur Literaturgeschichte nennen kann, wenn man nicht wüßte, welche Illusionen dem menschlichen Intellekte durch Interesse möglich sind.

Es ist natürlich ziemlich einerlei, wo man, um sich vom Stande der Dinge zu überzeugen, eine der neueren Patristiken aufschlägt. Aus leicht erkennbaren Gründen wird er jedoch im Anfang der Geschichtserzählung am augenfälligsten hervortreten. Nimmt man also z. B. das schon angeführte Alzog'sche Handbuch vor, – mit welchem hier exemplifiziert wird wegen seiner Verbreitung und weil durchaus kein Grund besteht, ihm andere vorzuziehen, – so scheint der Verfasser mit der Überschrift über dem Anfang seines Be-

richts: „Erste Epoche, Entstehung der christlichen Literatur bis 150“ (S. 20) es jedenfalls auf keine Überraschung von Lesern, die es hier mit einer Literaturgeschichte zu tun zu haben meinen, abgesehen zu haben. Eher könnte er dem Verdacht unterliegen, sie damit haben in Schlummer einwiegen zu wollen. Nur schlummernd wenigstens werden sie die Tatsache übersehen können, daß von einer „Entstehung der christlichen Literatur“ im ganzen so überschriebenen Abschnitte (S. 20 bis 70) auch mit keinem einzigen Worte die Rede ist. Was hier wirklich vorliegt, ist eine Besprechung des ersten Abschnitts im traditionellen Kataloge der patristischen Literatur, welcher bekanntlich die Gruppe der sog. „apostolischen Väter“ umfaßt, und zwar eine Besprechung, welche im günstigsten Falle ganz zusammenhangloses Material zu einer Literaturgeschichte dieses Abschnittes zusammenträgt, darunter aber jedenfalls gar nichts, was dem, der wirklich einmal von jener „Entstehung“ zu handeln unternähme, auch nur scheinbar dienlich sein könnte. Sofort tritt denn auch in sehr bezeichnender Weise hervor, daß die angeführte Überschrift nur ein Läppchen modernen Gewebes ist, das auf ein altes Kleid von ganz anderem Stoffe aufgeflickt ist, indem der Verfasser dieser Überschrift ohne weiteres die andere beigibt: „Die apostolischen Väter“, und die erste Frage, die ihn nun interessiert, die „Zahl der apostolischen Väter“ ist. Darin liegt schon die vollständige Erklärung der Möglichkeit, daß der Verfasser unter jener ersten Überschrift von dem, was sie ankündigt, nichts gesagt hat. Im traditionellen Katalog der Kirchenschriftsteller eröffnet die Gruppe der apostolischen Väter die Reihe, und unter diesem Namen stellt dieser Katalog die erste Generation der Kirchenschriftsteller oder diejenigen unter ihnen zusammen, die als Schüler der Apostel gelten. Welches der Sinn der

Aufstellung dieser Gruppe im kirchlichen Traditionsbeweise ist, bedarf keiner Erklärung, ebensowenig aber, daß in einer Geschichte der christlichen Literatur die Aufstellung zunächst und für sich gar keinen Sinn hat. Der Patristiker aber, der Gebrauch davon macht, verfährt nun so, daß er die Gruppe der apostolischen Väter, wie sie ihm sein Katalog gibt, hinnimmt und, sich mit der Vermutung, daß die erste Generation der Kirchenschriftsteller mit der „Entstehung" der christlichen Literatur etwas zu tun haben werde, begnügend, sich einbildet, er werde schon von dieser Entstehung reden, wenn er nur von den apostolischen Vätern rede. Die Form dieser Gruppe selbst unter den eigenen Gesichtspunkten einer Literaturgeschichte sich anzusehen, kommt ihm gar nicht in den Sinn, sondern diesen richtet er sofort nur auf ihre quantitative Zusammensetzung[2]. Mit dem Verzicht darauf, etwas über die Entstehung der christlichen Literatur wirklich zu sagen, ist aber Alzog hier noch nicht am Ende der Opfer, die er dem Katalog bringt, dem er sich unterwirft. Die Aufgabe, die Entstehung der christlichen Literatur darzustellen, die sich, wie eben gesagt, so einfach für ihn erledigt, würde sich bedeutend komplizieren, sobald der Begriff der apostolischen Väter sich nicht mit dem der Periode der Entstehung der christlichen Literatur deckte. So wird denn ohne alle Bedenken die wünschbare Gleichung der Begriffe in jenen beiden schon angeführten Überschriften des ersten Abschnitts vorgenommen und dann S. 71 unter der Überschrift: „Zweite Epoche, Die christliche Literatur von 150–325. Vorherrschend Apologeten neben Polemikern

[2] In welche heillose Schwierigkeiten freilich schon diese Frage den Patristiker verwickelt, ist hier zu nebensächlich, um bei Alzog verfolgt zu werden, so lehrreich es für den historischen Wert der ganzen hier in Rede stehenden literarischen Gruppe ist. Aus Anlaß des Hermas wird weiter unten etwas davon berührt werden.

gegen die Haeretiker" fortgefahren. Läßt man aber auch, was diese Überschrift etwa schon an sich selbst von der Undeutlichkeit und Verworrenheit ihrer Grundlagen verrät, ebenso wie die hier angenommene Grenzzahl 150 auf sich beruhen, welche nicht einmal als runde Zahl hier irgend welchen Wert hat, so ist auch sonst sofort klar, daß hier mit der Chronologie nur ein leeres Spiel getrieben wird. Denn die die zweite Epoche eröffnende apologetische Literatur, nicht die erhaltene zwar, aber die älteste und sonst sicher nachweisbare, die natürlich auch Alzog in Betracht zu ziehen nicht umhin kann, reicht beträchtlich über das Jahr 150 hinauf, – in welche Tatsache sich Alzog, ungeachtet ihres Mißverhältnisses zu seiner Periodenabgrenzung (S. 71 ff.), stillschweigend fügt – und andererseits taucht unter den „apostolischen Vätern" (S. 47 ff.) das Schreiben der Gemeinde Smyrna über das Martyrium des Polycarp auf, ohne daß auch nur ein Wort darüber verloren würde, in welchem Sinne denn überhaupt dieses Stück vernünftiger Weise in diese Rubrik hineingehören kann, jedenfalls aber wiederum mit ganz stillschweigender Hinwegsetzung über die Tatsache, daß unter einer mit dem Jahre 150 abgegrenzten Epoche ein Schreiben behandelt wird, welches sich auf ein Ereignis bezieht, das frühestens im Jahre 155 geschehen ist.

Eine solche Verwirrung könnte ernste Geschichtsschreibung gar nicht ertragen. Einer solchen ist es um den Zusammenhang der Dinge zu tun, aber eben darum, eben damit sie über diesen Zusammenhang sicher urteilen könne, auch vor allem um die sorgfältige Trennung der Tatsachen. Die Patristik, wie sie bis jetzt behandelt worden ist, kann jedoch hiergegen getrost gleichgültiger sein. Denn so äußerlich, wie darin jeder Artikel an den andern geschoben wird, kaum anders als es in einem Lexikon geschieht, ist es ziemlich

einerlei, wo der einzelne Artikel seinen Platz findet, und was z. B. bei Alzog S. 47 ff. über jenes Gemeindeschreiben von Smyrna zu lesen steht, wäre in seinem Werke für den Nutzen des Lesers ebenso gut irgendwo sonst angebracht. Im Ernste kann auch niemand einen historischen Zusammenhang in einer Patristik zur Darstellung gebracht zu finden erwarten, welche kaum eine Ahnung davon verrät, wo sie diesen Zusammenhang überhaupt zu suchen hat. Ihre Geschichte hat eine Literatur in ihren Formen, eine Formengeschichte wird also jede wirkliche Literaturgeschichte sein. Darauf sehe man sich nun die modernen Patristiker ohne Ausnahme an. Es ist bei der vollständigen Gleichgültigkeit, welche sonst auch wieder das Alzogsche Handbuch gegen die wahre Aufgabe einer Literaturgeschichte zeigt, zwar auffallend, daß gerade im einleitenden Paragraphen des Abschnitts über die apostolischen Väter etwas davon ganz vernehmlich anklingt. Allein so wie es geschieht, wird alsbald auch klar, daß es damit nicht viel auf sich hat und es wiederum nur um einen literaturhistorischen Lappen handelt. Alzog meint nämlich zu beobachten, daß die „apostolischen Väter" sich sämtlich der Briefform bedient haben. Bei dieser Beobachtung wird Papias, der eben im Katalog der apostolischen Väter aufgeführt worden ist, einfach vergessen, nicht aber eine andere Schwierigkeit, die sich noch in den Weg stellt. „Von dieser Briefform", bemerkt der Verfasser gleich selbst, „weicht nur der Pastor des Hermas ab, welcher auch nicht zu den apostolischen Vätern gehört" (S. 20). Nämlich aus keinem anderen Grunde gehört er nicht dazu, hätte der Verfasser weiter hinzufügen können, als, weil er nicht Briefform hat und meine Beobachtung sonst falsch wäre. Denn ob Hermas ein apostolischer Vater ist oder nicht, ist Alzog bei der vollständigen Ratlosigkeit, in welche ihn diese apo-

kalyptische Schrift versetzt und welche er auch naiv genug in der Überschrift des ihr gewidmeten Paragraphen – „der Pastor des Hermas um 100 oder 150“ (S. 60) – zum Vorschein kommen läßt, gar nicht in der Lage, seinen Lesern zu sagen. Kurz vorher haben sie von ihm gehört, daß Hermas „nach herkömmlicher Sitte“ zu den apostolischen Vätern gehört, und dieser herkömmlichen Sitte gemäß behandelt er ihn auch, sobald er an die Reihe kommt, als solchen (S. 60 ff.). Und etwas anderes blieb dem Verfasser freilich auch kaum übrig, wenn er nicht der einzigen seiner Patristik über Hermas zu entnehmenden Einsicht, daß Hermas ein apostolischer Vater ist und nicht ist, Folge geben und ihn als wesenlosen Schatten ganz draußen lassen wollte. Aber mit der „Briefform“ der apostolischen Väter meint es der Verfasser, wie sich schon nach wenigen Zeilen ergibt, überhaupt gar nicht ernst. Überhaupt nicht gesonnen, den Becher der Literaturgeschichte oft an die Lippen zu führen, zieht er vor, sich hier ein für allemal damit zu berauschen. Er fährt nämlich, nachdem es den Anschein hatte, als wolle er in der Briefform die charakteristische literarische Form der Periode der apostolischen Väter finden lehren, ohne weiteres damit fort, es „nach der treffenden Bemerkung Möhlers“ für „höchst überraschend“ zu erklären, „daß man in diesen Produkten (den Schriften der apostolischen Väter) dennoch (ungeachtet ihrer Geringfügigkeit nach Inhalt und Form) schon die verschiedenen Grundformen aller späteren theologisch-wissenschaftlichen Disziplinen angedeutet findet. Im Briefe an Diognet, die Anfänge der christlichen Apologetik gegen Nichtchristen (demonstratio evangelica); in den Briefen des Ignatius eine Fundamentierung der katholischen Kirche gegen christliche Haeretiker (demonstratio catholica); im Briefe des Barnabas einen Aufflug zur allegorischen Deutung

der alttestamentlichen Lehren in ihrem Verhältnis zum Neuen Testament; in den Briefen des Clemens Romanus die Anfänge des Kirchenrechts; im Briefe der Gemeinde von Smyrna eine kirchenhistorische Arbeit, wie in den verloren gegangenen ἐξηγήσεις des Papias die Anfänge der neutestamentlichen Bibelexegese, während in dem nicht viel späteren Pastor des Hermas sich der erste Versuch einer christlichen Moral findet" (S. 20 ff.). Da wäre denn die Geschichte der Literatur der alten Kirche im Sturm erobert, und jedenfalls verhält sich der Verfasser selbst, als ob es geschehen wäre. Kaum braucht gesagt zu werden, daß er dieser literaturhistorischen Vision weitere Folgen zu geben selbst nicht denkt und sich wohl hütet, diesen gediegenen Unsinn der Probe auf möglichen Sinn durch wirklichen Gebrauch in seinem Werke auszusetzen. Die Folge ist freilich, daß überhaupt jeder ernste Versuch etwas wie einen historischen Zusammenhang dieser ersten Epoche und der späteren herzustellen unterbleibt.

Soviel wird für den gegenwärtigen Zweck zum Beweise genügen, daß sich in der bisherigen Patristik die Geschichte der christlichen Literatur noch im Stande der primitivsten Konfusion befindet. Eine nicht unbeträchtliche Verstärkung würde sich namentlich auch noch aus der „Einleitung" gewinnen lassen, welche Alzog der eigentlichen Darstellung seines Gegenstandes vorausgeschickt hat. Man wird auch hier sich nur an die Partien zu halten haben, welche wie Literaturgeschichte aussehen – besonders also z. B. an den Abschnitt: „Von dem Einfluß der griechischen und römischen Literatur auf die entstehende christliche Literatur" (S. 13 ff.) –, um sich mit kurzen Überlegungen wieder davon zu überzeugen, daß der Verfasser hier in völliger Selbsttäuschung Ansprüche nur herausfordert, nicht im entferntesten aber be-

friedigt. Auch nur das noch auszuführen würde aber diese Vorbemerkungen ohne Not überladen, welche, indem sie einem Versuch, das traditionelle Schema der Darstellung der ältesten Geschichte der Literatur der Kirche durch ein neues zu beseitigen, zur Einleitung dienen, nur das eben Nötige leisten sollen, um deutlich zu machen, daß mit dem alten noch nichts geleistet worden ist. Was weiter zu sagen ist, wird, wenn es Billigung findet, schon durch sich selbst zeigen, warum damit in der Tat auch nichts geleistet werden kann, und daß in der Tat dem von Alzog ganz unterlassenen Versuch, im Ernste einen Zusammenhang zwischen seiner ersten und zweiten Epoche nachzuweisen, unter dem Schema, welches der traditionelle, der gewöhnlichen Patristik als Leitfaden dienende Katalog der Kirchenschriftsteller an die Hand gibt, unüberwindliche Schwierigkeiten im Wege stehen.

Mit Verzicht auf die Hilfe dieses Schemas wird es also im folgenden gelten, sich zunächst auf der wolkigen Höhe der Anfangszeiten der christlichen Literatur zu orientieren. Dabei wird der Ort ermittelt werden müssen, an welchem die patristische Literatur entspringt und in welchem also erst ihre Geschichte einzusetzen hat. Dann wird der Lauf der gefundenen Quelle in rascher Wanderung wenigstens so weit verfolgt werden, bis sich deutliche Aussicht in die Niederung eröffnet, durch welche der Hauptstrom fließt, in welchen sich die gefundene Quelle ergießt, und man mit ihr wirklich den Anfang der patristischen Literatur gefunden zu haben gewiß sein kann. Zunächst wird aber ein längerer Aufenthalt an dem Orte unvermeidlich sein, an welchem die Quelle umsonst gesucht wird.

Es ist eine bedeutsame und überhaupt an den entscheidendsten Wendungen der ältesten Geschichte des Christentums hängende Tatsache, daß mit den ersten schriftlichen Aufzeichnungen christlicher Dinge noch keineswegs, was man ohne weiteres die christliche, insbesondere die patristische Literatur nennen kann, entstanden, daß also im Neuen Testament diese Entstehung nicht zu suchen ist. Und zwar nicht etwa, weil die Schriften des Neuen Testaments so alt nicht wären, wie die gemeine Meinung annimmt. Denn wer auch, wozu er am gehörigen Orte vollkommen das Recht hat, bestreitet, daß das Neue Testament nur Schriften von Aposteln und Apostelschülern enthält, wird darum nicht leugnen, daß die ältesten schriftlichen Urkunden des Christentums, die es gibt, im Neuen Testament erhalten sind. Aber eben darauf kommt es hier gar nicht an, da, welche Ansicht man auch von der Zusammensetzung des Neuen Testaments und von der Entstehung seiner einzelnen Teile haben mag, auf keinen Fall sich die Behauptung ohne Besinnen aufstellen läßt, daß die christliche Literatur mit dem Neuen Testament anfängt. Das hat zwar den ersten Augenschein gegen sich, und dennoch klingt es nur mehr paradox, als daß es wirklich dafür gelten dürfte. Denn man muß in der Tat die Dinge schon aus sehr großer Entfernung und nur von höchst abstrakten Vorstellungen über die christliche Literatur aus betrachten, um es zu bestreiten. Der Satz, daß mit dem Neuen Testament die christliche Literatur nicht anfängt, hat einmal das Urteil der ganzen Kirche für sich, wenn diese den neutestamentlichen Schriften die Entstehung aus göttlicher Eingebung, aus Inspiration des heiligen Geistes ausschließlich zuspricht und damit zwischen dem Neuen Testa-

ment und der sonstigen christlichen Literatur eine Schranke zieht, welche, wenn sie überhaupt etwas bedeuten soll, es unmöglich macht, in der einen dieser Literaturen den Anfang der anderen zu sehen und nötigt, sich für die eigentliche Masse der christlichen Literatur nach einer anderen Wurzel umzusehen. Allein bedeutet denn auch die so gezogene Schranke wirklich etwas? Hat nicht die kirchliche Tradition, wie sie es an so vielen Punkten, namentlich auch in Hinsicht auf das Neue Testament getan hat, auch hier den Augenschein nur mit Gewalt niedergehalten? So sich zu fragen, war auf jeden Fall die moderne wissenschaftliche Kritik des neutestamentlichen Kanons in der Lage, indem sie, die kirchliche Inspirationsvorstellung bei Seite schiebend, ihren Ausgangspunkt von der Voraussetzung nahm, daß sich die neutestamentliche Literatur von sonstiger Literatur nicht wesentlich unterscheide. Auch soll hier weder die Unentbehrlichkeit dieser Voraussetzung als heuristischen Prinzips für eine wissenschaftliche Vorstellung von der Entstehung der neutestamentlichen Literatur bezweifelt, noch, wie sich weiter unten zeigen wird, die Haltbarkeit der hier in Rede stehenden Schranke, wie sie die Kirche zieht, behauptet werden. Dem ungeachtet läßt sich so viel sagen, daß die kritische Geschichtschreibung des Urchristentums, bei ihrer unter ihren wissenschaftlichen Voraussetzungen leicht aufkommenden Neigung das Neue Testament unbedenklich als den Anfang der christlichen Literatur zu behandeln[3], jede Bedeutung jener Schranke vergessend und einen wesentlichen Un-

[3] So selbst Bleek, Einleitung in das Neue Testament S. 56 ff. (3. Aufl. Berlin 1875) unter der Überschrift: „Kurze vorläufige Betrachtungen über den Anfang der christlichen Literatur überhaupt", in zwei Paragraphen, welche allerdings an Verworrenheit ihrer literaturhistorischen Grundanschauungen hinter den schon besprochenen von Alzog nur wenig zurückstehen.

terschied der neutestamentlichen und der patristischen Literatur überhaupt nicht anerkennend, wenn sie sich dieser Neigung durchaus überließe, Gefahr liefe, sich den Weg zum Verständnis der Dinge hoffnungslos zu verlegen.

Einmal wäre es doch ein seltsames Beginnen, den Kirchenvätern gegen ihr eigenes Bewußtsein aufreden zu wollen, daß ihre Vorgänger als Schriftsteller die Apostel gewesen seien, da sie doch selbst meinen, aus der Quelle apostolischer Schriftstellerei eben nicht mehr zu schöpfen. Mindestens nähme, wer dies für den Entwurf einer Geschichte der patristischen Literatur unbeachtet lassen zu dürfen meinte, es auf sich, die Sache zu erklären und zu zeigen, was denn inzwischen geschehen sei um die christliche Literatur in so tiefe Verwirrung über sich selbst und ihre Anfänge zu stürzen. Bei jedem Erklärungsversuche dieser Art aber müßte er notwendig auf die sprechenden historischen Tatsachen stoßen, aus welchen sich ergäbe, daß es jener von der Kirche zwischen Neuem Testament und sonstiger christlicher Literatur gezogenen Schranke, welches auch der Anteil der Einbildung und der Willkür daran sein mag, nicht an sehr realer und erheblicher Begründung fehlt. Denn nicht bloß das eigene Bewußtsein der Kirchenväter führt die Geschichte der christlichen Literatur auf die Tatsache, daß das Neue Testament als Literatur betrachtet ein Anfang ist, der keine oder doch nur eine sehr kurzlebige Fortsetzung gefunden hat: dasselbe Resultat ergibt sich für diese Geschichte auch auf einem für sie viel entscheidenderen Wege. Dieser Weg ist der einer Vergleichung der Formen der neutestamentlichen und der patristischen Literatur. Bei solcher Vergleichung muß sofort erkannt werden, daß es zwischen beiden Literaturen, eine korrektere, weiter unten noch vorzunehmende Scheidung zwischen ihnen vorbehalten, literarhistorisch keinen Zusam-

menhang gibt. Denn überblickt man das Neue Testament in Hinsicht auf die literarische Form seiner Bücher, so hat man es entweder mit Formen zu tun, welche allerdings allen Zeitaltern der christlichen Literatur gemein sind, aber dann befindet man sich damit auch überhaupt noch gar nicht im eigentlichen Bereich der Literatur; oder es sind wirklich Formen, welche in diesen Bereich gehören, nur lassen sich dann diese Formen gar nicht zu den bleibenden und in diesem Sinn der christlichen Literatur überhaupt eigentümlichen rechnen, da sie vielmehr absterben, noch bevor es zur gesicherten Existenz einer Literatur der Kirche kommt.

Der ersten der hiermit im Neuen Testament unterschiedenen Schriftenkategorien gehören die apostolischen Briefe an. Nun beteiligt sich aber wer einen Brief schreibt gar nicht an der Literatur. Denn einem jeden Literaturwerk ist die schriftliche Form für seinen Inhalt wesentlich. Daß diese beim Inhalt eines Briefes – des wirklichen Briefes natürlich, nicht des Kunstbriefes der hier ganz außer Betracht bleibt, – nicht der Fall, weiß Jedermann aus eigener Erfahrung. Vielmehr hängt die schriftliche Form eines Briefes nur an dem in Hinsicht auf den Ausdruck menschlicher Gedanken zufälligen Umstand der räumlichen Trennung der Korrespondenten. Um solcher Trennung willen sagt man sich schriftlich, was man ohne sie ebenso gut, in den meisten Fällen selbst besser, mündlich sich mitgeteilt hätte. Das geschriebene Wort ist hier, ohne als solches etwas bedeuten zu wollen, weiter nichts als das durchaus kunstlose und zufällige Surrogat des gesprochenen. So schrieb auch Paulus an seine Gemeinden nur um ihnen schriftlich zu sagen, was er ihnen mündlich gesagt hätte, wenn er jedesmal an Ort und Stelle gewesen wäre oder, bis dies der Fall sei, abzuwarten für zweckmäßig gefunden hätte. Aber auch die Adresse eines

Briefes ist ein Merkmal, welches ihn wesentlich von jedem andern Literaturwerk unterscheidet. Der Brief hat, wie einen ganz bestimmten, momentanen Anlaß, so auch ein ganz bestimmtes und beschränktes Publikum, nicht notwendig nur ein Individuum, sondern unter Umständen auch einen kleineren oder größeren Verein von solchen, jedenfalls aber einen dem Briefschreiber durchaus übersehbaren und von ihm allein ins Auge gefaßten Kreis von Lesern, dessen Überschreitung durch etwaige weitere Verbreitung des Briefes ursprünglich nicht beabsichtigt ist, oft unerwünscht sein wird. Wogegen größte Publizität in der Absicht eines Werkes der Literatur gilt, und dessen Publizität nur an seiner an Sprache oder Gegenstand hängenden Verständlichkeit ihre natürliche Schranke hat. Von dieser Schranke aber abgesehen, hat der Schriftsteller nicht das unmittelbar deutliche Bewußtsein eines Briefschreibers über den Umfang seines Publikums. Dieses Publikum ist vielmehr ein ideales, welches erst zu finden dem schriftstellerischen Werke überlassen ist. Zwar hat man dem Schriftsteller oft geraten, er solle sich in die Lage eines Briefschreibers bringen und im Geiste seine Worte an ein ganz bestimmtes Individuum oder einen festgeschlossenen Kreis von solchen richten. Allein auch dabei ist doch nur an einen Kunstgriff gedacht, der an seinem Teile dem Schriftsteller die Wirkung auf die weite Gesamtheit, auf die er sein Absehen richtet, auf das unbekannte Publikum, das ihm in Aussicht steht, sichern soll, nicht aber stellt ein solcher Rat die Tatsache in Frage, daß man sich mit dem Briefe noch gar nicht in der Sphäre der Literatur befindet. Kaum ist es aber nötig noch zu bemerken, daß Briefe wohl zum Ansehen von Büchern zu gelangen, so zu sagen zu Büchern zu werden vermögen; und das ist ja meist das Schicksal der neutestamentlichen Briefe in besonders ausgezeichneter Weise gewe-

sen. Aber eben ein Schicksal ist es gewesen, ein nachträgliches Erlebnis, das gerade mit ihrer ursprünglichen Absicht und der eigenen Form dieser Schriftstücke nichts zu tun hat. Ebenso versteht es sich von selbst, daß in der christlichen Gemeinde Briefe stets weiter geschrieben worden sind. Hatte schon die apostolische Zeit für die Aufrechterhaltung des geistigen Verkehrs unter allen Gliedern der jungen Gemeinschaft zum Notbehelf des Briefes greifen müssen, so wurde dieser Notbehelf nur immer unentbehrlicher bei der äußerst rapiden, räumlichen Verbreitung der Predigt des Evangeliums im weiten Gebiete des römischen Reiches, welche zu den bedeutsamsten Zügen der ältesten Geschichte des Christentums gehört. Aber es wird auch niemandem in den Sinn kommen, diese so entstehende reine Gelegenheitsschriftstellerei der alten Kirche literaturgeschichtlich aus der apostolischen abzuleiten, ebensowenig wie man dadurch sich auf den Boden einer wirklichen Literatur für versetzt erachten wird. Zwar fehlt es der Briefliteratur der alten Kirche durchaus nicht an literaturhistorischem Interesse. Dafür läßt sich allerdings die Aufmerksamkeit, welche diese Literatur in der Patristik zu finden pflegt, nicht anrufen. Denn diese Aufmerksamkeit gilt lediglich dem Inhalte der Briefe der Kirchenväter und kann zu nichts anderem dienen als wieder zu belegen, daß die Patristik von einer Literaturgeschichte bis jetzt nur den Namen hat. Aber wenn der Brief auch keine Form der Literatur ist, eben als literarischer Unform kommt ihm in der christlichen Literaturgeschichte hohes Interesse zu. Ja man wird in einige Lebensfragen der Literatur der alten Kirche sich mit der Aufgabe schon ziemlich tief eingeführt finden, die Ursachen davon anzugeben, daß die Unform des Briefes in der alten Kirche solche Pflege findet und unter den von ihr erhaltenen Denkmälern einen so breiten Raum

einnimmt. Damit ist jedoch in keiner Weise ausgeschlossen, daß, wenn die Patristik es nur mit Briefen zu tun hätte, man nur konstatieren könnte, daß es in der alten Kirche zu einer christlichen Literatur niemals gekommen sei. Womit auch bestehen bleibt, daß das neue Testament, soweit es Briefe enthält, an sich selbst nicht als Anfang einer christlichen Literatur in Betracht kommen kann.

Was bis hierher vom Briefe gesagt wurde, setzte freilich voraus, daß die sogenannten Briefe des Neuen Testaments wirklich, was man so zu nennen pflegt, sind. Ignoriert wurde dabei zunächst die Frage der Echtheit dieser Briefe. Da sie aber in der Tat nicht auf dem Wege zum Resultat dieser Erwägungen liegt, so durfte sie ignoriert werden. Anders verhält es sich mit der bis jetzt auch außer Betracht gebliebenen Tatsache, daß es unter den neutestamentlichen Briefen einige gibt, deren Form als briefliche ganz undurchsichtig ist. Gemeint ist die Gruppe der sogenannten katholischen Briefe, deren Adresse – wenigstens die der wirklich „katholisch" erscheinenden darunter – durch ihre unbestimmte Allgemeinheit allerdings dem, was man sich unter einem Briefe vorstellt, nicht entspricht und, was auch unsere Lehrbücher der Einleitung ins Neue Testament sagen mögen, ein bis jetzt unaufgehelltes Rätsel bietet. Das Rätsel zu lösen gehört auch durchaus nicht hierher, wo weder eine Erklärung noch eine Geschichte der christlichen Urliteratur selbst beabsichtigt ist, sondern nur die Aufstellung dieser Rubrik für die Zwecke einer Geschichte der christlichen Literatur. Es braucht denn auch über diese Sache hier nicht mehr gesagt zu werden, als daß, je mehr eine weiter dringende Untersuchung diesen katholischen Briefen des Kanons eigentlichen Briefcharakter etwa abzusprechen Grund fände, diese Stücke nur um so vollständiger auf die Seite derjenigen

neutestamentlichen Schriften herübertreten würden, welche allerdings schon ihrer eigenen und ursprünglichen Form nach der Literatur angehören, mit welchen aber das Neue Testament aus dem Grunde der beschränkten Existenz ihrer Formen sich nicht für das nehmen läßt, was man historisch den Anfang der christlichen Literatur nennen kann.

Diese Schriften sind nun die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse. An ihnen hat man denn freilich die ersten Versuche des Christentums sich in literarischer Form darzustellen, aber sofern nach den Keimformen gefragt wird, aus welchen sich die christliche Literatur, welche in der Geschichte eine bleibende Existenz gefunden, d. h. fortgelebt und sich lebendig entwickelt hat – und das ist für die Zeit der alten Kirche die patristische Literatur –, ebenso gewiß den Anfang der christlichen Literatur nicht. Evangelium, Apostelgeschichte und Apokalypse sind historische Formen, die von einem ganz bestimmten Zeitpunkt an in der christlichen Kirche verschwinden. Und zwar fehlen sie in ihrer Literatur von diesem Zeitpunkt an nicht nur tatsächlich, sondern es besteht gar keine Möglichkeit ihrer ferneren Pflege mehr.

Hiergegen wird niemand die sogenannte apokryphe Literatur ernstlich einwenden. Für die Entstehung apokrypher Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen, deren es ja tatsächlich auch viele unterhalb jenes eben angedeuteten Zeitpunkts gibt, besteht freilich keine historische Grenze, und Stücke dieser Art können noch heute jeden Tag geschrieben werden. Aber schon die Bezeichnung dieser Literatur als apokrypher beweist, daß sie in der Geschichte nur ein so zu sagen illegitimes Dasein führt und auch daß ihre Anerkennung nur an der Fiktion ihrer uralten oder sonst außerhalb der Grenzen der bestehenden Literatur liegenden Entstehung

hängt. An ihrem Teile also dient die apokryphe Literatur nur der Behauptung zur Bestätigung, daß Evangelien, Apostelgeschichte und Apokalypse Formen sind, die schon zu einer Zeit, wo, was sich als christliche Literatur am Leben erhalten hat, zu existieren eben nur begonnen hatte, aufgehört haben, darin noch möglich zu sein[4].

Der Anerkennung des im Grunde evidenten Tatbestandes stellen sich aber andere Hindernisse in den Weg, deren Beseitigung nicht so auf der Hand liegt. Zunächst die zwar schon vielfach angefochtene, aber noch immer, teils aus Trägheit teils aus theologischem Interesse, fortgeschleppte, grundverkehrte Bezeichnung der Evangelien und der Apostelgeschichte des Neuen Testamentes als der historischen Bücher desselben. Eine Bezeichnung, welche an sich selbst diese Bücher in den allgemeinen Strom der Literatur der alten Kirche hineinzuziehen verleitet und in Hinsicht auf die Apostelgeschichte z. B. bis jetzt kaum ein Bedenken gegen die Meinung hat aufkommen lassen, daß in diesem Buch der Anfang der Kirchengeschichtschreibung liegt[5]. Welches aber die wahre Natur dieser Bücher ist, wo die Wurzeln der Kirchengeschichtschreibung wirklich zu suchen sind, das sind wiederum Fragen, welche vom geraden Weg zum Ziel der vorliegenden Erörterungen ziemlich weit ablenken würden. So erheblich sie auch hier wären zur gründlichen Sicherung des Ganges dieser Erörterungen, so können sie doch auf sich beruhen bleiben, da es genügt die literaturhistorischen Konsequenzen

[4] Kaum braucht gesagt zu werden, daß hiermit der apokryphen Literatur die Geschichte der christlichen, insbesondere der patristischen Literatur nicht verschlossen wird. Für diese hat sie vielmehr als Abnormität ihr ganz bestimmtes und bedeutendes Interesse.

[5] So selbst Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung S. 7. Tübingen 1852.

abzuweisen, welche man aus der Bezeichnung der genannten Bücher als historischer ziehen zu dürfen meinen könnte. Die Unmöglichkeit dieser Konsequenzen ergibt sich aber schon aus der Tatsache, daß der Inhalt der Evangelien und der Apostelgeschichte, ihr historisches Thema, der historischen Literatur, mit welcher es die Patristik zu tun hat, verschlossen ist. Kein Schriftsteller dieser Literatur nimmt das Thema der Evangelien und der Apostelgeschichte wieder auf. Fügt man hinzu, daß dies niemals auch nur in dem Sinne geschieht, daß jemand die Fortsetzung dieser Bücher unternähme, so ist auch der Einwand, welcher sich aus dem Verhalten der kirchlichen Geschichtschreibung zur Kirchengeschichte des Eusebius entnehmen ließe, schon abgeschnitten. Das historische Thema des Eusebius, die Geschichte der vorkonstantinischen Kirche, ist freilich von der Geschichtschreibung der folgenden Zeiten das ganze Mittelalter hindurch niemals wieder neu dargestellt worden. Aber die Fortsetzer, welche Eusebius allein gehabt hat, knüpfen doch in der Regel an ihn ausdrücklich an und setzen seine Erzählung voraus, und so geht es ihnen später selbst, als auch sie wiederum nur noch fortgesetzt werden. Jede nacheusebianische Kirchengeschichte fängt daher ideell mit den zehn Büchern des Eusebius an, und wenn auch die nacheusebianische Kirchengeschichtsschreibung das Thema des Eusebius stets in derselben, einmal gegebenen und starr bleibenden Form wieder aufnimmt, so läßt sich von ihr doch nicht sagen, daß sie es überhaupt nicht wieder aufnimmt. Dagegen eben dies im strengsten Sinn vom Thema der Evangelien und der Apostelgeschichte in der historischen Literatur des patristischen Literaturkreises gilt. So hat denn auch Eusebius selbst keine Ahnung davon, daß er auch nur ein Fortsetzer der Evangelien und der Apostelgeschichte wäre und an den Verfassern

dieser Bücher seine Vorgänger hätte[6]. Schon dies vollständige Auseinanderfallen der sogenannten historischen Bücher des Neuen Testaments und dessen, was man sonst als historische Literatur der alten Kirche anzusehen pflegt, in Hinsicht auf ihren Inhalt schließt jeden literaturhistorischen Zusammenhang zwischen ihnen aus, gesetzt auch die Vergleichung der bloßen Formen reichte dazu nicht aus. Wird aber diese auch nur oberflächlich vorgenommen, so wird doch auch wer es über sich gewänne, Evangelien und Apostelgeschichte einerseits und die eusebianische Kirchengeschichte andererseits, allem Augenschein und überdies, wie oben schon gesagt, auch Eusebius selbst zum Trotz, für Exemplare einer und derselben Schriftengattung zu betrachten, daran verzweifeln müssen, die Form der Kirchengeschichte des Eusebius wirklich aus der der Evangelien und der Apostelgeschichte abzuleiten. Vielmehr wird wer nun einmal davon nicht lassen könnte, Evangelien und Apostelgeschichte als historische Bücher zu bezeichnen, mindestens zuzugestehen gezwungen sein, daß die historische Literatur der alten Kirche zwei, übrigens auch chronologisch weit auseinander liegende Ansätze gehabt oder sich in zwei mit einander in keinem literaturhistorischen Zusammenhange stehenden Reihen von literarischen Gebilden entwickelt hat. Ob nun bei diesem unausweichlichen Zugeständnis die Auffassung der

[6] Vgl. KG. 1, 1. 3. Nun kann aber Eusebius doch nicht umhin, sich in den ersten Büchern seines Werkes mit den Evangelien und der Apostelgeschichte zu berühren. Allein so wie er deren Stoff hier anfaßt, zeigt sich in höchst charakteristischer Weise, wie wenig er im Sinne hat, ihn als Historiker wieder aufzunehmen. Doch genauer nachzuweisen, daß er es nur als Apologet tut, würde hier, so lehrreich es namentlich auch für die schärfere Erkenntnis des Ganges der Geschichte, der patristischen Literatur wäre, zu weit abführen. Denn die Grundtatsache, auf welche es hier ankommt, daß Eusebius kein eigentlicher Fortsetzer der Evangelien und der Apostelgeschichte ist, wird ohnedies nicht leicht bezweifelt werden.

Evangelien und der Apostelgeschichte als Bücher historischer Art noch haltbar ist, kann hier dahingestellt bleiben. Denn mehr als das Zugestandene ist nicht nötig wo es nur auf die Tatsache ankommt, daß es in der Literatur der Kirchenväter kein Werk mehr gibt, das einem Evangelium oder einer Apostelgeschichte auch nur ähnlich sehe, und welches man seiner Form nach aus den Evangelien und der Apostelgeschichte des Neuen Testaments abzuleiten denken könnte, d. h. eben, daß es zwischen kirchlicher Geschichtschreibung und sogenannten historischen Büchern des Neuen Testaments keinen literaturhistorischen Zusammenhang gibt. Die mehr oder weniger natürliche Erklärung, die man von dieser Tatsache zu geben im Stande ist, je nachdem man auf der Annahme historischer Bücher im Neuen Testament besteht oder nicht, kann hier auf sich beruhen.

Aber noch eine zweite Tatsache stellt sich der literaturhistorischen Abgrenzung in den Weg, welche hier zwischen neutestamentlicher und sogenannter patristischer Literatur vorgenommen wird. Wenn nämlich mit den literarischen Formen der neutestamentlichen Schriften auch die Form der Apokalypse zu denen gestellt worden ist, welche in der patristischen Literatur nicht mehr vorkommen, so steht damit in Widerspruch, daß die Patristik unter den Werken der Kirchenväter wenigstens ein Exemplar der Form der Apokalypse aufzuführen pflegt, den Hirten des Hermas. Allein schon diese Einzigkeit im traditionellen Katalog der Kirchenväter führt auf den Verdacht, daß hier vielmehr irgendwo eine Grenzlinie falsch gezogen und nur durch einen solchen Fehler der Hirt des Hermas in einen Literaturkreis einbegriffen sein wird, in welchem er offenbar ein einsamer Fremdling ist. Überdies beschränkt der Hirt bei seinem Alter den oben aufgestellten Satz nicht, daß es von einem gewissen

Zeitpunkte an kein Beispiel eines Evangeliums, einer Apostelgeschichte oder einer Apokalypse in der christlichen Literatur mehr gibt. Von diesem Zeitpunkte ist aber jetzt etwas bestimmter zu reden.

Es könnte scheinen als ob die hier vorgenommene Ausscheidung der Literatur des Neuen Testaments aus der historischen Reihe, welche man die Kirchenväter zu nennen pflegt, etwas sehr Überflüssiges wäre, da sie schon gemeinhin die stillschweigende Voraussetzung jeder Patristik ist. Überflüssig wäre die Sache in der Tat, – wiewohl ihr hier eine andere Begründung als die traditionelle gegeben worden ist –, wenn es bei der Ausscheidung des Neuen Testaments für die Zwecke einer Geschichte der Anfänge der patristischen Literatur sein Bewenden haben und es bei der gemeinen Meinung der Patristik bleiben könnte, daß man nach jener Ausscheidung ohne weiteres auf den Anfang der patristischen Literatur stoße. Allein so einfach liegen die Dinge hier keineswegs. Denn wenn oben festgestellt wurde, daß gewisse literarische Formen des Neuen Testaments keine bleibenden Formen der christlichen Literatur sind, so ist dies mit nichten dahin zu verstehen, daß die vier Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apokalypse unseres Kanons die einzigen Schriften ihrer Art von jeher gewesen seien und seit ihrer Entstehung die für spätere Zeiten konstatierte Unmöglichkeit dieser Formen bestanden habe. Es hat vielmehr eine geraume Zeit gegeben, in welcher auch die wirklichen literarischen Formen, die im Neuen Testament vertreten sind, lebendig gewesen sind, wo also z. B. auch außer unseren kanonischen Evangelien noch manche Schriften dieser Art entstanden sind, unter welchen die vier unseres Kanons von jeher durch Ansehen hervorgeragt haben mögen, doch ohne den Anspruch ihre literarische Gattung auszufüllen und von anderen vorhan-

denen Evangelien wesentlich verschieden zu sein. So betrachtet erscheint aber das Neue Testament nur als der vornehmste Rest einer christlichen Urliteratur, welche der mit der Kirche allein am Leben gebliebenen Literatur einst vorausgegangen ist. Für die Gewinnung eines etwas vollständigeren und deutlicheren Begriffs von dieser Urliteratur kommt es aber vor allem auf ihre Dauer an. Diese wichtige Frage nun erledigt sich verhältnismäßig leicht. Denn am Kanon der neutestamentlichen Schriften hält Jedermann unter uns den Totenschein der Literatur, von welcher hier die Rede ist, in der Hand. Als mit der Aufstellung der Sammlung der in dem Neuen Testament verbundenen Schriften als der allein gültigen schriftlichen Urkunde der Anfänge des Christentums unter den bisher in der christlichen Gemeinde geschriebenen Briefen die apostolischen mit einer über ihre ursprüngliche Bestimmung hinausgehenden universellen Bedeutung in der christlichen Gemeinde bekleidet, unter den alten Evangelien die vier unseres Neuen Testaments als die allein authentischen hingestellt und als die vollkommen genügenden Zeugnisse über die evangelische Geschichte gegen jede fernere Vermehrung abgeschlossen und unter den Apokalypsen nur die apostolischen anerkannt wurden, d. h. durch ausschließliche Privilegierung des (wirklich oder vermeintlich) apostolischen Zweiges der christlichen Urliteratur der Kanon des Neuen Testamentes entstanden war, so lag in diesem Vorgang, indem er aller weiteren Pflege der im Kanon vertretenen literarischen Formen einen Riegel vorschob und neue Evangelien, Apostelgeschichten und Apokalypsen in der christlichen Gemeinde unmöglich machte, an sich selbst die formelle Beurkundung der Tatsache, daß die Quellen, aus denen diese Urliteratur ihr Leben gesogen hatte, versiegt seien und sie ihr Ende erreicht habe. Der Vorgang

selbst, welcher hiermit gemeint ist, die Entstehung des Kanons des Neuen Testamentes, entzieht sich in seinem historischen Verlaufe zur Zeit noch nahezu vollständig unseren Blicken und wird wohl niemals recht aufgehellt werden. Doch was hier allein in Betracht kommt, seine Zeit, läßt sich wenigstens annähernd bestimmen. Es müssen die zwei oder drei Jahrzehnte, die etwa mit dem Jahre 150 n. Chr. beginnen, dafür offen bleiben. Vorbereitet ist zwar die ausschließliche Privilegierung der apostolischen Schriften, als welche der Kanon erscheint, wie alles in der Geschichte Bedeutsame, von langer Hand. Verwechselt man jedoch nicht was bloße Vorbereitung und was die Sache selbst ist, so ist noch vollkommen deutlich erkennbar, daß jene Privilegierung selbst erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts statt hat, bis dahin aber von solcher ausschließlichen Anerkennung eines Kanons christlicher Schriften gar nicht die Rede ist. Die so gewonnene Zeitgrenze entscheidet jedoch noch nicht unmittelbar über den Bestand dessen, was hier christliche Urliteratur genannt wird. Denn sie gibt wohl das Ende dieser Urliteratur, keineswegs aber, wie der folgende Abschnitt deutlich machen wird, auch den Anfang der eigentlich patristischen, d. h. mit der Kirche fortlebenden und sich weiter entwickelnden Literatur, an, schließt also wohl alles Spätere von der Urliteratur aus, nicht aber auch alles Frühere in diesen Begriff ein. Nur eine weitere Vergleichung der Formen der ältesten christlichen Literatur mit denen des Neuen Testaments oder denen der Masse der patristischen Literatur kann hier zu weiterer Klarheit führen. Nur wäre mit jener chronologischen Grenze das Gebiet abgesteckt, innerhalb dessen das auf seinen literarischen Charakter zu prüfende Material zu liegen hat.

Da fällt denn zunächst die Gruppe der sogenannten apo-

stolischen Väter durch die darin vertretenen Formen ohne weiteres der den neutestamentlichen Schriften wesentlich verwandten Literatur zu, da sie nur Briefe und eine Apokalypse enthält[7], überdies unter den Briefen in dem des Barnabas auch wieder die rätselhafte Form des sogenannten katholischen Briefs. Allerdings fehlt die Form des Evangeliums. Allein das begründet keinen Zweifel gegen die hier angenommene Verwandtschaft, wenn man sich nur über den historischen Wert der Gruppe von Schriften, die man unter dem Namen der apostolischen Väter zusammenzufassen pflegt, als Gruppe keine falsche Vorstellung macht. Eine historische Gruppe im strengen Sinn ist sie ja überhaupt nicht, sondern nur ein abstraktes Gebilde moderner Zeit. Denn nicht so steht es, als ob die unter der Gruppe der apostolischen Väter begriffenen Schriften von vornherein als die Schriften der Schüler der Apostel zusammengestanden hätten, oder auch nur überhaupt in alter Zeit zu einem geschlossenen Kreise zusammengetreten wären, wie etwa die Schriften des Neuen Testaments bei der Bildung des Kanons, sondern es sind nur Reste der ältesten christlichen Literatur, welche die moderne Theologie nur als disjecta membra, aber im traditionellen Ansehen von Schriften der Schüler der Apostel getroffen und nun für ihre Zwecke unter diese Rubrik eingeordnet hat. Dabei war sie aber durch die Zusammensetzung des Kanons außer Stand gesetzt ihr noch Evangelien einzuverleiben. Denn die Evangelien der „apostolischen Väter", d. h. die des Lukas und des Markus, sind vom Organismus des Kanons angezogen worden. Die Abwesenheit

[7] Der sog. zweite Brief des Clemens von Rom läßt sich hiergegen nicht einwenden, da er, wiewohl tatsächlich gar kein Brief, doch nur unter dem Schein eines solchen und unter falschem, ihm nachträglich aufgeheftetem Namen, so zu sagen durch einen Unfall, in die Gruppe der apostolischen Väter geraten ist.

von Evangelien in der Gruppe der apostolischen Väter, welche allerdings befremdlich sein würde, wenn diese Gruppe als solche eine historische wäre, hat also nichts, was die durch Formenvergleichung natürlich begründete Verwandtschaft der Schriften der apostolischen Väter mit den neutestamentlichen in Frage stellte, sobald die Entstehung der Gruppe der apostolischen Väter und die Tatsache im Auge behalten werden, daß der Evangelienteil des Kanons gerade derjenige ist, welcher Schriften von Apostelschülern in sich aufgenommen hat[8].

So wären denn bis jetzt mit Hilfe des Maßstabs der patristischen Literatur und ihrer Formen die neutestamentlichen Schriften als Rest einer christlichen Urliteratur ausgeschieden, mit Hilfe dieser dann die apostolischen Väter ebenfalls dieser Literatur zugewiesen. Allein die Fülle der Formen der christlichen Urliteratur mit den im Neuen Testament vertretenen für erschöpft zu halten besteht gar kein Grund. Es leistet daher die Vergleichung nur der Formen des Neuen Testaments noch keine Gewähr für die Vollständigkeit des damit zu gewinnenden Begriffs einer christlichen Urliteratur. Erscheinen nun auch noch andere Schriften der chronologisch, wie oben geschehen ist, abgegrenzten Periode unter dem Maßstab der patristischen Literatur und ihrer Formen als Stücke, die man der Urliteratur einzuordnen Ursache hat?

[8] Die in der Urgeschichte des Kanons wohl begründete Tatsache kann hier nicht weiter erörtert werden. Bemerkt werde nur noch, daß die vorliegende Loslösung der „apostolischen Väter" von der patristischen Literatur und ihre Zuweisung an eine christliche Urliteratur, in welcher sie mit den neutestamentlichen Schriften zusammenstehen, Aussicht eröffnet, eine Erklärung zu finden für die undeutlich schwankende Stellung dieser Väter zum Kanon in der Tradition, aus welcher auch die große Unsicherheit dieser Stellung auch noch in der gegenwärtigen Geschichtsschreibung des Kanons fließt. Auch der mit Heimatlosigkeit bedrohte Hermas (siehe oben S. 12 f.) wäre untergebracht.

Dieses ist augenscheinlich noch mit zwei vielbesprochenen Werken der christlichen Literatur des zweiten Jahrhunderts der Fall, den sog. Denkwürdigkeiten des Hegesipp und den sog. Exegesen des Papias von Hierapolis. Von beiden Werken kennt man nur, Dank besonders dem Eusebius, die Titel und vom Inhalt was aus einigen allgemeinen Angaben des Eusebius[9] und wenigen, zwar bedeutsamen aber im Verhältnis zum ursprünglichen Umfang der Werke kaum der Rede werten Fragmenten zu erfahren ist. Nun ist das Gewisseste, was sich auf Gund hiervon über den allgemeinen Charakter dieser Werke sagen läßt, daß sie sich keinem der bekannten Typen der patristischen Literatur unterordnen, und an der Unbedenklichkeit, mit welcher man gewöhnlich die Möglichkeit solcher Unterordnung vorausgesetzt hat, hängt vor allem die Vergeblichkeit aller bisherigen Versuche, von diesen Werken eine richtige oder auch nur deutliche Vorstellung zu geben. Nur der oberflächlichste, zunächst durch die überlieferten Titel, und fast nur durch sie, begründete Schein hat gewöhnlich dazu verleitet, im Werke des Hegesipp eine Art Kirchengeschichte, in dem des Papias etwas wie einen Kommentar zu sehen. Allein einmal hat wohl niemand unter denen, welche die „Denkwürdigkeiten" des Hegesipp[10] für ein historisches Werk erklärt haben[11], sich die Bedingungen, unter welchen historische Literatur entsteht, überlegt und

[9] Wenigstens für Hegesipp KG. 4, 8, 2.

[10] Ὑπομνήματα Eus. KG. 2, 23, 8; vgl. § 3. 4, 8, 2. 22, 1.

[11] So mit vielen andern noch Baur a. a. O. S. 7 ff., der den Hegesipp gar, gegen des Eusebius eigenes Bewußtsein, dessen „bedeutendsten Vorgänger" nennt (S. 7). Nur Schriftsteller, welche vom Werk des H. keine eigene Kunde mehr hatten, haben es allerdings schon in alter Zeit für ein historisches angesehen (Hieron. de vir. ill. 22; Sozom. KG. 1, 1). Verkehrt ist daher der Gebrauch, den Baur S. 10 von der Stelle des Hieronymus macht.

sich gefragt ob diese Bedingungen in der christlichen Gemeinde des 2. Jahrhunderts gegeben waren. Doch auch ohne Überlegungen dieser allgemeineren Art ist schon anerkannt worden, daß das von den genannten „Denkwürdigkeiten" Bekannte die Vorstellung einer kirchengeschichtlichen Arbeit durchaus nicht begründet[12]. Was aber die „Exegesen" des Papias betrifft[13], so ist aus dem Erhaltenen, worunter ja auch die Vorrede des Werkes sich befindet, unmittelbar evident, daß, was auch das Werk von einem Kommentar an sich gehabt haben mag, es ein gemeiner patristischer Kommentar über einen im Kanon gegebenen Text nicht gewesen sein kann. Dazu kommt aber, daß bei der gewöhnlichen Auffassung der Werke des Hegesipp und des Papias beide zwei in ihrer Zeit historisch völlig isoliert bleibende Unternehmen werden[14], an welche sich auch von späterer Literatur dann entsprechender Art nichts historisch wirklich anknüpfen läßt. Hat man aber für Hegesipp und Papias anerkannt, daß weder jenes Denkwürdigkeiten ein kirchenhistorisches Werk, noch die Exegesen des Papias ein Kommentar im gewöhnlichen Sinne gewesen sind, so beginnt die Verlegenheit, diese Werke literarisch zu rubrizieren, da in der Tat was davon deutlich wird, keine Analogie zu den bekannten Formen bietet. Wovon nun die einfache Erklärung sich aus der Zuweisung dieser Werke an eine andere Entwicklungsstufe der

[12] Vgl. Weizsäcker, Art. „Hegesipp" in Herzog's Realencykl., und Jeß, Zeitschr. f. histor. Theol. 1865 S. 91 ff.

[13] *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις* bei Eus. KG. 3, 39, 1.

[14] Was für Hegesipp Schröckh (KG. 1, 143), der ihn als „den Ersten" bezeichnet, „welcher eine Kirchengeschichte geschrieben hat", auch ausdrücklich anmerkt. Auf Analogien aus gnostischer Literatur, welche übrigens in dieser ganzen Abhandlung (auch im folgenden Abschnitt) geflissentlich außer Betracht gelassen ist, wird sich für Papias niemand berufen mögen.

Literatur ergibt. Inwiefern sie aber dieser angehören, auch positiv durch genauere Bestimmung dessen was diese Werke wirklich waren zu zeigen, nicht nur negativ durch die Erkenntnis, daß sie nicht zur patristischen Literatur gehören, fällt wiederum aus dem Rahmen der vorliegenden Untersuchung heraus. Nur so viel mag beiläufig zur Bestätigung der aufgestellten Grenzbestimmungen hier noch hinzugefügt werden, daß, wenn als chronologische Grenze der christlichen Urliteratur die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments angenommen worden ist, die zwei Werke des Hegesipp und des Papias sich schon dadurch auf den ersten Blick als echte und charakteristische Exemplare dieser Urliteratur erweisen, daß sie es beide mit der Fixierung der christlichen Tradition zu tun haben, also an derselben Aufgabe noch arbeiten, welche die Aufstellung des Kanons des Neuen Testaments zu einem vorläufigen, von der patristischen Literatur aber, sobald diese volle Gestalt gewonnen hat, vorausgesetzten Abschluß bringt.

Mit den Schriften des Neuen Testaments, denen der sog. apostolischen Väter und den Werken des Hegesipp und des Papias ist zwar noch kein vollständiger Katalog der christlichen Urliteratur gewonnen, auf welchen es hier auch gar nicht abgesehen ist, wohl aber möchten damit seine Grenzen weit genug abgesteckt sein, um den allgemeinen Begriff der christlichen Urliteratur soweit aufzuhellen, daß eine Vorstellung vom allgemeinen Charakter dieser Literatur möglich wird, welche sowohl ohne weiteres im einzelnen Falle die Entscheidung was darunter gehört als auch eine deutliche und sichere Abscheidung der im folgenden Abschnitt zu betrachtenden patristischen Literatur gestattet. Die Fülle der literaturgeschichtlichen Probleme, welche eine Darstellung dieser christlichen Urliteratur selbst in Hinsicht auf die

höchst eigentümlichen Bedingungen ihrer Existenz, ihre Erhaltung und ihren vollen Bestand sowie ihre besonderen Formen bietet, begründet eine Aufgabe für sich, welche, beiläufig bemerkt, an allen Schwierigkeiten jeder Paläontologie teilnimmt und für welche sich die vorläufige Aufstellung und Bestimmung des allgemeinen Begriffs einer christlichen Urliteratur nicht unfruchtbar erweisen mag. Hier kommt es, nachdem der Umfang der christlichen Urliteratur im allgemeinen in der vorliegenden Weise bestimmt ist, nur noch auf eine allgemeine Beobachtung an, welche sich aus den hiernach zu überblickenden Trümmern dieser Urliteratur ergibt. Es ist eine Literatur, welche sich das Christentum so zu sagen aus eigenen Mitteln schafft, sofern sie ausschließlich auf dem Boden und den eigenen inneren Interessen der christlichen Gemeinde noch vor ihrer Vermischung mit der sie umgebenden Welt gewachsen ist. Nicht etwa, daß die Formen dieser Literatur, auch ganz abgesehen vom allgemeinen Ausdrucksmittel der Sprache, in welcher sie vorliegt, und soweit von Formen darin überhaupt die Rede sein kann, durchaus neu wären. Das kann nur von der Form des Evangeliums gelten, welche überhaupt die einzige originelle Form ist, mit welcher das Christentum die Literatur bereichert hat. Die Form der Apokalypse dagegen ist jüdisch, und auf dem Gebiet der Apokalyptik hat, wie nebst anderen die christlichen Sibyllen beweisen, das Christentum selbst heidnische Formen nicht verschmäht, übrigens auch hier jüdischem Vorgang folgend. Das Beachtenswerte ist hier nur, daß, wo diese Urliteratur des Christentums von Formen Gebrauch macht, die ihr schon gegeben sind, sie doch nur an Formen der religiösen Literatur früherer Zeiten anknüpft. Wovon sie sich aber in der Tat noch ganz fernhält, das sind die Formen der bestehenden profanen Weltliteratur, daher sie insofern, wenn

nicht eine rein christliche, so doch eine rein religiöse genannt werden kann. Nun ist eben dies das wichtigste Phänomen der Geschichte der christlichen Literatur in ihren Anfangszeiten, daß dieser als christliche Urliteratur bezeichnete und im allgemeinen, wie oben geschehen ist, charakterisierte Stamm der christlichen Literatur ein frühes Ende gefunden hat und nicht darauf die christliche Literatur gewachsen ist, welche sich mit der Kirche am Leben erhalten hat und in deren alter Zeit die patristische Literatur genannt zu werden pflegt. Ging die christliche Urliteratur schon nach kaum hundertjährigem Dasein, also verhältnismäßig früh, unter, so mußte freilich, sollte die christliche Literatur damit ihr Ende nicht überhaupt erreicht haben, diese ihre Existenz schon sonst sich gesichert und mindestens angefangen haben ihr Leben aus anderen Quellen zu fristen. Eben das war aber schon seit einiger Zeit geschehen, als der Kanon des Neuen Testaments der christlichen Urliteratur ihre Grenze setzte.

3. Die patristische Literatur bis auf Clemens von Alexandrien
(ca. 130–200)

Hat man aus der patristischen Literatur die christliche Urliteratur ausgeschieden, so steht der Definition der patristischen nichts mehr im Wege als der griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses und christlichen Interesses[15]. Bei dieser Definition läuft die Frage nach einer Ent-

[15] In dieser Definition nimmt das letzte Merkmal Rücksicht auf die nachkonstantinische Zeit, in welcher, sobald darin alle griechisch-römische Literatur auch christlichen Bekenntnisses wird, mit diesem Merkmal das des christlichen Interesses zusammenzufallen aufhört. Daß die syrische Literatur in der Definition ignoriert ist, hat natürlich nicht den Sinn, sie

stehung der patristischen Literatur auf die andere hinaus: Wann ist in der im römischen Reich bestehenden und allgemein gelesenen Literatur, in der profanen oder der Weltliteratur der Zeit, auch das Christentum aufgetreten, und wie ist dieses dazu gekommen, sich auch in dieser Literatur vernehmlich zu machen? Die Antwort hierauf wird, sofern sie in der Tat die vollständige Erklärung der patristischen Literatur und ihrer Formen gestattet, zugleich jene Definition rechtfertigen und auch deutlich machen, daß das Christentum nur im Anschluß an die vorhandene Weltliteratur es selbst zu einer lebensfähigen Literatur gebracht hat.

Die Tatsache, daß das Christentum diesen Anschluß gesucht hat und auf diesem Wege erst die patristische Literatur entstanden ist, ist keine, welche bei dem allgemeinen Verlauf der Geschichte der Kirche einer besonderen Erklärung bedürfte. Das Christentum ist in einer Welt und zu einer Zeit aufgetreten, in welchen mit der allgemeinen Kultur auch die Literatur sich auf einem höchsten Gipfel ihres historischen Daseins befand. Überreif und bei den Griechen selbst längst verblüht, besaß sie im weiten römischen Reich das Interesse weiter, nach Neuem nur um so lebhafter verlangender Kreise und war auch schon damals eine Macht in der öffentlichen Meinung, so sehr sie dies in einem Zeitalter nur sein konnte, welches den Buchdruck noch nicht kannte und in welchem alle Bestrebungen geistiger Bildung, von der Gewalt des Staats, wenigstens bis zur Kaiserzeit, eher etwa einmal gehemmt als jemals gefördert, noch so sehr dem Belieben und dem Geschmack des Einzelnen überlassen waren. Bei solchem

aus dem Bereich der Patristik auszuschließen, sondern ist nur geschehen, weil diese Ignorierung durch die Abhängigkeit der syrischen (und überhaupt aller orientalischen) patristischen Literatur von der griechisch-römischen gestattet ist, ebenso wie ihre Behandlung in einer Geschichte der patristischen Literatur nur in einem Anhange.

Zustand der Literatur um den Beginn der christlichen Zeitrechnung hätte das Christentum sich freilich zur griechisch-römischen Welt überhaupt ganz anders stellen müssen, als es sich allmählich dazu gestellt hat, wenn es dem Bücherwesen seiner Zeit stets fern geblieben sein sollte. Vielmehr wollte es in dieser Welt, wie sie einmal war, etwas bedeuten, so hatte es auch in dieses Bücherwesen sich zu finden. Da aber das Christentum sich in der Geschichte behauptet und selbst eine Geschichte gehabt hat, nur indem es die griechisch-römische Welt, so wie sie einmal war, genommen hat, ohne sie zu verwandeln, so hat es soweit auch nicht aufzufallen, wenn einmal der Zeitpunkt eingetreten ist, wo das Christentum auch der Formen der herrschenden Literatur sich zu bedienen anfing und es, neben der griechisch-römischen Literatur heidnischen, auch eine solche christlichen Bekenntnisses gab. Nur das bleibt dabei eine Frage, welche hier zu beantworten ist, ob die patristische Literatur mit Recht in den Zusammenhang dieser ganzen Entwicklung gezogen und richtig aufgefaßt ist, wenn man sie in die Reihe der Machtmittel stellt, welche das Christentum sich aus der heidnischen Welt, in deren Mitte es aufkam, mit Überwindung ihres fremden Wesens geschaffen hat.

Daß es in der griechisch-römischen Literatur, wie sie sich bis zur christlichen Zeit entwickelt hatte, ein solches fremdes Wesen gab, welches für die Bekenner des Christentums ein Beweggrund sein konnte sich davon fernzuhalten, wird nicht leicht in Zweifel gezogen werden. Wollte man auch vom Widerspruch, in welchem die menschlichen Kräfte und Triebe, welche jede aus eigener Wurzel lebende Literatur erzeugt haben und insbesondere auch in der Literatur des römischen Reichs der ersten christlichen Jahrhunderte wirksam waren, zum Geiste des Christentums stehen, nichts sagen: schon die

eigene Erfahrung der antiken Literatur selbst müßte es als eine Art Wunder erscheinen lassen, wenn das Christentum zur Literatur, wie sie ihm vorlag, als einem Mittel für seine Zwecke ohne jede Scheu gegriffen hätte. Hatte doch schon vor einigen hundert Jahren ein großer Weltweiser, aber auch einer der größten Schriftsteller des Altertums, Plato, alle Schriftstellerei für seine Zwecke nur als ein Spiel betrachtet wissen wollen, nicht aber als ein ernstes und zureichendes, der „lebendigen und beseelten (mündlichen) Rede des Wissenden" gleichwertiges Mittel Erkenntnis und Weisheit in menschliche Seelen zu senken[16]. Ihm hatte der Schriftsteller nur ohnmächtige Worte „ins Wasser zu schreiben" geschienen, indem er die Ausstreuung des Samens der Weisheit einem Buche überließ, welches, obwohl außer Stande sich selbst zu vertreten, doch stets und überall, wo man es nur zur Hand nehme, rede, weil es niemals, den empfänglichen vom unempfänglichen Leser unterscheidend, schweigen könne. Wie viel schöner, meinte Plato, sei an die Überlieferung der Weisheit Fleiß gewendet, wenn Einer „die dialektische Kunst gebrauchend und eine rechte Seele dazu wählend, mit Einsicht Reden säet und pflanzt, welche sich selbst und dem, der sie gepflanzt hat, zu helfen im Stande und nicht unfruchtbar sind, sondern Samen in sich haben, der so beschaffen ist, daß sie, die einen in diese, die anderen in andere Seelen sich senkend, ihn stets unsterblich zu gewähren vermögen und den, der ihn besitzt, so glückselig machen, als es einem Menschen nur möglich ist." Das übersetzte sich doch wohl von selbst ins Christliche, sobald das Christentum etwa sich in den Fall gesetzt fand, für seine Zwecke auch von der öffentlichen Literatur Gebrauch zu machen. Es kann sich also nur noch fragen, ob die patristische Literatur wirk-

[16] Vgl. Phädrus S. 275 ff.

lich auch etwas von Erfahrungen und Empfindungen dieser Art verrät und darum wirklich als die Frucht eines der Versuche des Christentums betrachtet werden kann, sich durch eine sich selbst abgezwungene Anpassung an das ihm Fremde zu behaupten. Nun gibt es in der patristischen Literatur keine Empfindung, die ursprünglicher und beständiger wäre, als die aus einer solchen Anpassung hervorgegangen zu sein. Mit ausdrücklicher Berufung auf jene platonischen Ansichten spricht sie sich schon, wie sich weiter unten zeigen wird, bei demjenigen Kirchenschriftsteller aus, den man in gewissem Sinne als den ersten bezeichnen kann. Doch ist das, so lehrreich es sonst ist, wie leicht begreiflich, eine große Ausnahme. Denn nicht von Plato erst kommt der patristischen Literatur die hier in Rede stehende Empfindung, sondern sie begegnet sich nur mit ihm darin. Ja, was bei Plato sich in Worten ausspricht, die vom Glanze seines Geistes leuchten, findet in der patristischen Literatur seinen beredetsten Ausdruck in ihrer Glanzlosigkeit. Doch unzählig oft auch unmittelbarer verständlich in eigenen ausdrücklichen Worten. Die Kirchenväter sind Schriftsteller, die es nicht sein wollen. Nichts wiederholt sich in ihren Schriften nächst den Grundüberzeugungen, die sie predigen, häufiger als die Verwahrung dagegen, daß sie sich, weil sie als Schriftsteller aufträten, auch den Anforderungen, die man an einen solchen zu machen pflege, zu unterwerfen gedächten. Mit diesem Trotz behalten sie die Rechte des Christentums vor, weil sie fühlen, daß diese in der Literatur kompromittiert sind. Und ebenso häufig erklären sie die Sprache, auf welche sie angewiesen sind, als die völlig unzulängliche Form für den Inhalt, den sie hineinzulegen haben[17]. Läge die patristische

[17] Für die Entfremdung selbst der katholischen Patristik von der Seele ihres Gegenstandes und für den wahren Wert aller theologischen Apologe-

Literatur nur als vollkommen fertiges, nicht bis auf seine ersten Anfänge zurück zu verfolgendes Gebilde vor, so würde sie in der Tat, und zwar nicht nur durch die eben berührten, ihr geläufigen Geständnisse, sondern auch durch unzählige ihrer Eigentümlichkeiten verraten, daß sie auf dem mühsamen, irgendwie erzwungenen Zusammentreten zweier gar nicht mehr zu verschmelzender Elemente beruht. Die Sache liegt aber auch in ihrer Entstehung noch offen vor. Diese läßt uns deutlich den Weg erkennen, auf welchem es zu einer griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses gekommen ist.

Zunächst war die profane oder die Weltliteratur des römischen Reichs für die Christen ein Stück Welt, von dem sie sich ebenso fern hielten wie von der Welt, die sie umgab überhaupt, so weit sie nicht, von ihr frei, auf sie wirken wollten. Sich anfangs in ganz andern Formen äußernd, hat das Christentum ursprünglich an den Gebrauch der Formen der Weltliteratur gar nicht gedacht. Auch konnte die christliche Gemeinde innerhalb ihrer selbst gar keine Aufforderung finden sich zu dieser Literatur anders zu stellen. Eine solche Aufforderung konnte ihr naturgemäß immer nur aus ihrem Verhältnis zur Außenwelt, zum nichtchristlichen, jüdischen und besonders heidnischen, Publikum erwachsen[18]. Mit diesem Publikum aber nicht die eigene, sondern seine

tik überhaupt ist die unbedenkliche Art sehr lehrreich, mit welcher Alzog a. a. O. S. 17 die griechische und die römische Sprache auf der Stufe der Ausbildung, welche sie um die Zeit der Entstehung des Christentums im römischen Reich erreicht hatten, ohne weiteres als „ein passendes Gefäß" bezeichnet, welche die christliche Religion fand, „die Fülle ihrer neuen Lehren hineinzugießen", und als „einen Stoff, woraus sie für ihre Ideen nach und nach das passendste Gewand webte". Die Kirchenväter selbst wissen sich nur über das Unpassende des Gewandes zu beklagen.

[18] Das Folgende läßt die antijüdische Polemik der alten Kirche ganz außer Betracht, nicht nur wegen der tatsächlich geringen Bedeutung, welche

Sprache zu reden, sich an dieses Publikum in den ihm geläufigen unmittelbar verständlichen Formen seiner Literatur zu wenden, konnte dem Christentum nur die Not, der Drang der Umstände auferlegen. Es ist in der Tat nur durch den gewalttätigen Widerstand erzwungen worden, auf welchen das Christentum im römischen Staate stieß, und liegt in der ältesten apologetischen Literatur der christlichen Kirche vor. Mit ihr fängt die patristische Literatur an. Ihre eigenen Anfänge gehören in die Regierung des Kaisers Hadrian und sind um das Jahr 130 n. Chr. anzusetzen. Unter Hadrians Vorgänger Trajan hatte der römische Staat zuerst damit begonnen auf gesetzlichem Wege gegen die Christengemeinde einzuschreiten und sie förmlich verboten. Damit war sie ein Gegenstand des öffentlichen Interesses geworden. Niemand zweifelte an seinem Beruf sich damit zu beschäftigen, und es geschah in allen Abstufungen des Anteils, welche zwischen innerer Ergriffenheit und müßigem Zeitvertreib liegen. Höchst gefährlich war aber eine solche Art des Interesses für das junge Christentum, da in diesem Falle leidenschaftliche Abneigung der es ganz überwiegend bestimmende Grundton war. Da entschlossen sich denn einzelne Lehrer der christlichen Gemeinde, ihre Sache vor der fremden Welt draußen selbst zu führen und in Bittschriften an die Kaiser oder an andere hohe Behörden zunächst sich die Duldung des Staates zu erwirken. Dann aber begannen sie auch das große heidnische Publikum zu belehren, zu versuchen es von der Nichtigkeit der allmählich sich immer mehr ins Abenteuerliche verirrenden Gerüchte über die viel besprochene und wenigen bekannte Sache des Christentums zu überzeugen

diese Polemik in der patristischen Literatur hat, sondern weil auch sie vornehmlich für ein heidnisches Publikum bestimmt ist. Es läßt sich das schon vom justinischen Dialog mit Trypho behaupten.

und ihm alles, was sich dagegen zur Empfehlung dieser Sache sagen ließ, vorzustellen. Die ersten Versuche dieser Art, die Bittschriften, die Quadratus und Aristides, Männer, von denen sonst nichts mehr bekannt ist, dem Kaiser Hadrian einreichten, sind verloren[19]. Aber schon unter seinem Nachfolger, Antonius dem Frommen, beginnt mit Justin dem Märtyrer die trotz aller fortwährenden Verluste stattliche Reihe der erhaltenen ältesten christlichen Apologeten, welcher man verdankt, daß man sich den Anfang der patristischen Literatur nicht mühsam erst nachzukonstruieren braucht. Außer Justin sind hier noch Tatian, Athenagoras, Theophilus von Antiochien, Minucius Felix, manche jetzt anonym gewordene und sonst nicht unbeträchtliche Fragmente (namentlich des Melito von Sardes) aufzuführen; alles aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, meist der Regierung Marc Aurels angehörend, unter welchem der erste Kampf der Kirche und des römischen Staats in Angriff und Abwehr die größte Hitze erreichte[20].

Kein Zweifel kann nun darüber bestehen, daß man mit dieser ältesten christlichen Apologetik den Boden der allgemeinen Literatur betreten hat. Die Schriften dieser Art wenden sich in der Tat an das allgemeine, weite und ideale Publikum, welches schon oben (S. 19 f.) für ein eigentliches Literaturwerk verlangt wurde. Vermöge ihrer Adresse tun

[19] Wenigstens ist das davon Erhaltene so unerheblich, daß es hier gar kein Interesse hat. Das gilt auch für Aristides, wie man sich auch im Streit über neuerdings aufgetauchte angebliche Fragmente seiner Apologie stelle.

[20] So lange ein jüngerer Ursprung des Dialogs des Minucius Felix nicht mit besseren Gründen erwiesen wird als neuerdings von V. Schultze, Jahrb. für protest. Theol. 1881 S. 485 ff., darf die gegenwärtig herrschende Ansicht über seine Zeit auch da vorausgesetzt bleiben, wo man sich über den eigentlichen Stand unseres sicheren Wissens in der Geschichte der ältesten christlichen Literatur keinen Illusionen hingibt und in allen Fragen aus diesem Gebiete noch immer höchste Vorsicht für geboten hält.

das auch diejenigen unter ihnen, die sich zunächst als an den Kaiser oder sonst offizielle Personen gerichtete Bittschriften geben, wie sie denn selbst, bisweilen ausdrücklich, um die Erlaubnis weiterer Publikationen nachsuchen[21]. Hieraus ergibt sich die Wesentlichkeit der schriftlichen Form dieser Aufzeichnungen von selbst. Ebenso klar ist, daß man sich damit auf dem Boden der profanen Literatur befindet. Denn für diese Apologien fallen ja alle Voraussetzungen von vornherein weg, welche für den christlichen Schriftsteller, der sich an Glaubensgenossen wendet, bestehen. Unter ausdrücklichem Absehen zwar nicht von seinem persönlichen Glauben, aber vom Glauben seines Publikums redet der Apologet. So schöpft er denn auch aus dem Inhalt seiner Schrift nicht die geringste Autorität, da dieser Inhalt in seinem Falle solche bei seinem Publikum gar nicht hat, sondern der Anspruch auf Gehör, mit welchem er auftritt, liegt lediglich in der literarischen Form seines Werkes oder kommt ihm nur als Schriftsteller zu. Nun kann freilich, wenn man behauptet, daß mit der Apologetik das Christentum zuerst in den Formen der profanen Literatur auftritt, die Meinung nicht sein, daß man es dabei mit einer absichtlichen und eifrig betriebenen Anwendung der entwickelten Kunstformen der damaligen Literatur zu tun habe. Es ist zwar charakteristisch, daß man in dieser apologetischen Literatur wohl schon auf ein Beispiel bewußter Nachbildung eines anerkannten Literaturmusters stößt[22]. Indessen dies Beispiel ist eine Ausnahme, während man im ganzen, wenn man an die altchristliche Apologetik den Maßstab der griechisch-römischen Welt-

[21] S. Just. Mart. Apol. 2, 15 S. 52 B.

[22] Es ist dies beim Octavius des Minucius Felix der Fall, welcher bekanntlich eine absichtliche Nachbildung des ciceronianischen Gespräches über die Natur der Götter ist.

literatur der Zeit anlegt, gestehen muß, daß sie sich nur durch Kunstlosigkeit auszeichnet. Allein weit entfernt, daß dieses der Meinung widerspräche, daß die allgemeine Form der apologetischen Literatur die der profanen ist, entspricht es vielmehr nur dem, was sich der Natur der Sache nach erwarten läßt, wenn die apologetische Literatur wirklich als der erste Versuch des Christentums aufgefaßt wird, sich in einer fremden Sprache auszudrücken. Der Verzicht, es mit allen dieser möglichen Künsten zu tun, verstand sich dann von selbst und würde den Apologeten, welche alle in geringer Gefahr standen es Plato nachzumachen, auch gegen ihren Willen durch die Schranken ihres Vermögens auferlegt worden sein. Er ist aber überdies selbst nur ein Stück Kunst und nimmt in der Reihe der Mittel, welche der christlichen Apologetik für ihren Zweck als die passendsten gelten, seine ganz bestimmte Stelle ein. Diese Apologetik will das Christentum einem nichtchristlichen Publikum in der ihm geläufigen Sprache der allgemeinen Literatur annehmbar machen. Sich literarisch auszuzeichnen ist dabei nicht nur gar nicht der Zweck, sondern dies zu verschmähen wird in diesem Falle sogar zu einem Ausdrucksmittel. Das würden die christlichen Apologeten schon selbst aus ihrer häufigen Ablehnung aller rhetorischen Künste herausempfunden haben, wenn sie überhaupt im Stande gewesen wären, sich von der Illusion frei zu halten, daß ihr Verfahren kein rhetorisches sei, da es doch, bei der Aufgabe, die sie sich gestellt hatten, gar nicht anders als rhetorisch sein konnte. Was sie von rhetorischen Künsten opfern, ist genau nur das, was sie opfern müssen oder was sie, ohne Schaden für ihre Absichten, ja mit Vorteil dafür, opfern können: sonst gibt es wohl keine Kunst der Rhetorik, namentlich auch keine schlechte, die man nicht schon aus der ältesten christlichen Apologetik belegen

könnte. Indem das Christentum darin die Sprache eines draußen stehenden Publikums redet, entsteht unvermeidlicherweise eine Literatur, in welcher es fraglich ist, ob das Christentum mehr die Sprache der Literatur behandelt oder diese das Christentum. Auf keinen Fall ist aber das Christentum dabei der allein aktive Demiurg, der über eine formlose Materie allmächtig waltete. Denn das kann niemand im Gebrauch einer für seine Zwecke angenommenen Sprache sein.

Dieses aber an der apologetischen Literatur ausführlich darzulegen, zu zeigen, wie sehr am Christentum in der Apologetik der profane Charakter der literarischen Form, welcher es unterworfen wird, wahrnehmbar ist, ist hier nicht die Aufgabe. Denn wie sehr auch gewisse Grundzüge, welche der ganzen patristischen Literatur als solcher eigentümlich sind, schon an der Apologetik hervortreten und in ihr wirklich die Elementarschule der patristischen Literatur erkennen lassen, so ist sie doch für sich eben nicht mehr als eine Elementarschule. Mit ihr war der Kirche noch keine Literatur gegeben, diese müßte es denn darin überhaupt niemals zu einem anderen als einem sehr vorübergehenden Dasein gebracht haben. Die apologetische Literatur, in ihrer ursprünglichen Form das Produkt einer sehr vergänglichen Situation, eines Kampfes, der früh oder spät entschieden werden mußte, fand in jener Form mit diesem Kampf ihr natürliches Ende[23]. Erst wenn man die Formen der profanen Literatur innerhalb der christlichen Kirche selbst, nicht nur in ihrem Verkehr mit Ungläubigen, die ihr gar nicht angehören, zur Anwendung gekommen sieht, ist der Grund zu einem bleibenderen Gebilde gelegt.

[23] Daß sie sich freilich durch Verwandlung ein nachhaltigeres Dasein gesichert hat, wird weiter unten wenigstens berührt werden.

Verfolgt man also das Zustandekommen einer wirklichen Literatur weiter, so trifft man zunächst auf die große Ketzerbestreitung des Bischofs von Lyon Irenäus, welche um das Jahr 180 geschrieben ist. Weitläufig, in 5 Büchern, werden hier die gnostisch-haeretischen Sekten des 2. Jahrhunderts bestritten und wird in diesem Streit schon eine Art von Übersicht über die Hauptlehren des Christentums am Leitfaden des Neuen Testaments gegeben. Gewiß macht mit diesem Werke, welches übrigens wiederum nicht das älteste seiner Art ist, aber diese Art für uns zuerst vertritt und darum hier als Vertreter derselben allein genannt wird, die werdende patristische Literatur einen bedeutenden Schritt vorwärts. Die Apologetik wendete sich an Nichtchristen, und wenn sie auch tatsächlich wohl von Anfang an weit weniger Leser unter diesen gefunden hat als unter den Christen selbst, so ändert das an ihrer ursprünglichen Bestimmung nichts. Das Werk des Irenäus wendet sich dagegen, wie sich das aus seiner ganzen Anlage und schon aus einer vorausgehenden Widmung völlig unzweideutig ergibt, von vornherein an Christen, und zwar an rechtgläubige Christen, und entscheidet damit die wichtige Frage, welche die apologetische Literatur noch offen ließ, ob es zu einer kirchlichen Literatur in den Formen der profanen nur im Verkehr mit der Außenwelt oder auch im Verkehr der Christen untereinander kommen sollte. Doch ist auch bei Irenäus diese Entscheidung noch keine ganz vollkommene, so daß man schon mit seinem Werke die Literatur profaner Form ohne Vorbehalt in die Kirche eingezogen finden könnte. Wie die altchristliche Apologetik aus dem Kampf mit dem Heidentum und Judentum, so wächst das Werk des Irenäus aus dem Kampf mit der Häresie heraus. Beide Male setzt sich das Christentum mit dem ihm Fremden auseinander, nur daß es dies bei Irenäus

mit dem Fremden, welches es schon in seinen eigenen Schoß eingedrungen findet, tut, und dieses Fremde von sich auszustoßen trachtet. Auch das Werk des Irenäus läßt daher immer noch dahingestellt, ob die Literatur dieser Art in der christlichen Gemeinde nur eine Waffe im Kampf mit ihren Feinden zu bleiben bestimmt ist, oder auch ein Werkzeug der friedlichen Arbeit in ihrem eigenen Bereich werden soll. Es mag daher auch dieses Werk, so hohes Interesse es auch in literaturhistorischer Hinsicht bietet und so wenig es gerade in dieser Hinsicht schon nach Gebühr geschätzt worden ist, hier bei Seite gestellt werden und genügen daran den Kampf mit der Häresie als das zweite große Motiv der werdenden christlichen Literatur neben dem Kampf mit Heidentum und Judentum nur konstatiert zu haben.

Erst mit dem großen, etwas jüngeren aber jedenfalls vor dem Jahre 200, wie sich direkt erweisen läßt, mindestens begonnenen Hauptwerke des Clemens von Alexandrien sieht man die christliche Literatur profaner Form dahin gelangt, daß sie ihr Dasein nicht auf die wechselnden Beziehungen der Kirche zur Außenwelt des Nichtchristlichen oder des Häretischen, sondern auf die eigenen, inneren und bleibenden Bedürfnisse der Kirche selbst gründet. Hier ist denn allerdings der Versuch, von der Eigentümlichkeit der Form dieses Werkes eine Vorstellung zu gewinnen, unerläßlich, so groß auch die Schwierigkeit der Sache ist. Und zwar ist die Schwierigkeit mannigfacher Art. Zunächst beruht sie auf dem gänzlichen Mangel an Tradition über das Werk des Clemens. Es steht für den gegenwärtigen Beobachter vollständig losgerissen von seinen ursprünglichen, unmittelbaren Anlässen und Beziehungen da, und läßt sich nicht mehr aus diesen, sondern in der Hauptsache nur aus sich selbst erklären. Die Patristik pflegt das Werk als ein charakteristisches Erzeugnis

der alexandrinischen Schule einzuführen. Allein damit ist nicht mehr getan, als daß der Ort angegeben ist, von welchem aus ohne Zweifel viel Licht auf das Werk fallen würde, wenn nur der Ort selbst nicht ganz dunkel wäre. Es hat schon im 2. Jahrhundert etwas wie eine christliche Gelehrtenschule in Alexandrien gegeben: das mag wirklich als durch Tradition außer Zweifel gestellte Tatsache gelten, aber viel mehr als diese allgemeine Kunde fließt uns unmittelbar aus der Tradition über die Anfangszeiten der alexandrinischen Schule nicht zu. Ungefähr alles übrige beruht auf Rückschlüssen aus dem, was man über die Schule im 3. Jahrhundert weiß, – und das ist immer noch sehr wenig – und auf den Vermutungen, die man aus sonstiger Kenntnis von Alexandrien und Alexandrinismus schöpfen mag, genügt aber nicht entfernt, um von der Organisation der alexandrinischen Schule im 2. Jahrhundert einen Begriff zu geben und von ihrer Entstehung einen historischen Bericht zu gestatten. Auch ist äußerst geringe Aussicht, daß sich dieses Dunkel jemals noch erheblich lichte. Denn die Entstehung der alexandrinischen Katechetenschule ist nicht etwa ein nur zufällig im Dunkeln gebliebener Fleck der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts, sondern ein Stück der wohlumschriebenen, schwarzen Provinz auf der Karte des Kirchenhistorikers dieser Zeit, in welcher die Anfänge aller Grundinstitutionen der Kirche liegen und mit ihnen auch die der alexandrinischen Katechetenschule als des ersten Versuchs der Gestaltung des Verhältnisses des Christentums zur Weltwissenschaft. Unter diesen Umständen ist fürs nächste keine Aussicht, die Formen des Hauptwerkes des Clemens etwa aus dem Lehrgang der alexandrinischen Schule zu erklären, da dann eher von diesem Lehrgang aus dem Buche vielleicht etwas zu erfahren wäre. Eine unmittelbare Aufklärung, welche aber vom etwaigen Zu-

sammenhang des Hauptwerkes des Clemens mit der alexandrinischen Schule nicht zu erhalten ist, bietet sich anderswoher vollends nicht dar. So ist denn der Literaturhistoriker zum historischen Verständnis dieses Werkes zunächst ausschließlich an dieses selbst gewiesen, eine Lage, deren Mißlichkeit jedem, der von der Aufgabe literaturhistorischer Untersuchungen eine Vorstellung hat, einleuchtet.

Wendet man sich nun aber an das Werk des Clemens selbst und sucht zunächst sich seine literarische Form klar zu machen, so gibt es nicht viele Werke, welche sich dagegen spröder verhalten. Doch mit den gehäuften Schwierigkeiten der Sache beginnt hier auch schon das Instruktive, welches das Werk für die Geschichte der ältesten christlichen Literatur hat.

Wer das große noch erhaltene Hauptwerk des Clemens von Alexandrien beschreiben will, sieht sich vor den eigentümlichen Fall eines in sich selbst geschlossenen, durch die gegenseitigen Beziehungen seiner einzelnen Glieder untereinander wohl zusammengehaltenen Ganzen gestellt, dessen Glieder allein benannt sind, während das Ganze eines Namens oder Titels entbehrt und nur durch das innerliche Band des Zusammenhangs der einzelnen Glieder sich zu erkennen gibt. Unzweifelhaft liegt den drei Gliedern des Hauptwerkes des Clemens, welche unter den Titeln des Protrepticus, des Pädagogus und der Stromata vorliegen, ein Gesamtplan zu Grunde[24]. Allein das enthüllt sich dem Leser erst allmählich und nicht schon durch einen den Zusammenhang des Ganzen ausdrückenden Titel. Die Auskunft, das Werk möge einmal einen Gesamttitel gehabt haben, der gegenwärtig verloren wäre, würde aber nicht nur schon wegen des Mangels jedes äußeren Anzeichens, auf welches sie sich stützen

[24] Vgl. besonders Päd. 1, 1. 3.

könnte, abzulehnen sein. Vielmehr erscheint dem mit dem Werk Vertrauteren auch die Abwesenheit eines Gesamttitels als etwas dafür schon Charakteristisches. Denn mit diesem Werke gleicht Clemens in der Tat einem Schiffer, der sich zum ersten Male auf ein unbekanntes Meer begibt und seine Reise wohl nicht ohne einen in gewissen Umrissen festgestellten Plan antritt, ihr Ziel aber nicht kennt und nicht deutlich weiß, wohin und wie weit er gelangen wird.

Die Absicht des Clemens ist keine geringere als eine Einführung in das Christentum oder, besser und dem Geiste des Werkes gemäßer gesagt, eine Einweihung in dasselbe. Denn Einführung schließt die Vorstellung dessen, was man eine Einleitung zu nennen pflegt, als welche den Leser bis an die Schwelle der Sache führt und ihn nur zu weiterem Eindringen vorbereiten oder fähiger machen will, nicht aus. Allein die Aufgabe, die Clemens sich setzt, ist die Einführung in das Innerste und Höchste des Christentums selbst. Er will so zu sagen mit einem Werk der Literatur Christen erst zu vollkommenen Christen machen, mit einem solchen Werke für den Christen nicht bloß wiederholen was für ihn sonst schon das Leben geleistet hat, sondern ihn zu noch Höherem, als ihm die Formen der Initiation erschlossen haben, die sich die Kirche im Laufe einer nun schon anderthalbhundertjährigen Geschichte geschaffen hat, emporführen. Zu diesem Zweck entnimmt er den Plan seines Werks gewissermaßen dem Leben, übersetzt den idealen Lebensgang eines Christen der damaligen Zeit in die Form eines Buchs und fordert diesen Christen auf, die Wanderung zu wiederholen, um ihn nun bis zu den höchsten Zielen derselben zu geleiten. Dabei gilt es also zunächst des Heidentums ledig zu werden, in welchem man entweder geboren ist oder mit welchem man doch in täglicher Berührung lebt, dann sein Leben nach christlichen

Grundsätzen einzurichten, um schließlich zur Aufnahme der höchsten Güter, die das Christentum gewährt, reif zu sein. Hiernach teilt Clemens sein Werk ein und beginnt mit dem Protreptikus oder der Ermahnungsschrift an die Heiden. Es ist dies kleine Buch seiner Form und seinem Inhalt nach an und für sich genommen nichts weiter als eine Apologie der Art, wie die schon besprochenen, eine an Heiden gewendete Bestreitung der heidnischen Religionen und der öffentlichen Sitte unter ihnen nebst einer Empfehlung der christlichen. Allein bei Clemens läßt sich diese Apologie formell eben nicht so unbedingt für sich nehmen, da sie sich doch selbst als das erste Glied eines umfassenderen und weiter führenden Ganzen gibt. Übersieht man dies nicht, so ist der Leser des Protreptikus kein anderer als der des ganzen Werks, von welchem er ein Stück ist, d. h. dieser Leser ist kein Heide, sondern ein Christ, und das Heidentum, welches Clemens bestreitet und bekehren will, ist nicht sowohl das Heidentum draußen als das Heidentum in der Kirche selbst. So kündigt sich der bedeutsame Schritt, welchen die wirkliche Literatur mit Clemens vorwärts tut, schon im ersten, in seiner Form scheinbar nichts Neues bietenden Teile seines Hauptwerkes an[25]. Daß die Bedeutsamkeit des Schrittes hier

[25] Diese hier nur aus der Anlage des Werkes des Clemens begründete Auffassung seines Protreptikus bestätigt sich auch durch die spätere Geschichte der christlichen Apologetik. Seit dem 3. Jahrhundert liegt überhaupt ihr praktisches Ziel nicht im Bereich des Heidentums, sondern in dem des Christentums, d. h. sie hat ihr Absehen nicht auf ein heidnisches, sondern auf ein wie ein heidnisches zu behandelndes christliches Publikum gerichtet. Ja es ist dies der eigentliche charakteristische Unterschied der Apologetik seit dem 3. Jahrhundert von der früheren. Am deutlichsten wird die Sache sofort aus der wichtigsten apologetischen Schrift des 3. Jahrhunderts, die noch erhalten ist, der Streitschrift des Origenes gegen Celsus, und zwar schon aus ihrer Vorrede. Nur die lateinische Literatur bietet noch im 3. Jahrhundert ein paar Beispiele der Apologetik alten Stils. Auf dem Wege dieser Betrachtungen erklärt sich auch, wie die

sonst so wenig empfindlich wird, findet eben in der Tatsache seine einfache Erklärung, daß das Werk des Clemens soweit allerdings nur eine alte Form aufzunehmen in der Lage ist. Das wird sich, je weiter sich Clemens wagt, natürlich um so merklicher ändern. Auf den Protreptikus läßt er zunächst den Pädagogen in drei Büchern folgen. Dem christlichen Charakter des ganzen Werkes gemäß gilt ihm Christus als die Quelle aller Wahrheit, und zwar Christus, wie ihn die christliche Theologie damals schon aufzufassen pflegte, als Logos oder Weltvernunft. Diesen Logos als Lehrer der Menschheit läßt Clemens durch sein Werk reden, und er hat ihn denn im ersten Teile seines Werkes als zum Verlassen des heidnischen Aberglaubens und zum Übertritt zur wahren Religion „ermahnenden Logos" redend gedacht. Damit wäre also, nimmt Clemens an, der Leser vom Heidentum abwendig gemacht und soweit für das Christentum gewonnen. In diesem selbst ist er aber noch ein Kind. Denn ein ganz neues Leben ist's, in welches ihn der Übertritt zum Christentum versetzt hat. Zur weiteren Förderung darin hat der Logos nun als Pädagoge ihn in seine Zucht zu nehmen, und dieser Erziehung gelten die drei Bücher des Pädagogen. Davon ist das erste theoretischer und allgemein einleitender Art, indem es den Begriff des Logos als Erziehers überhaupt entwickelt, während die beiden andern die einzelnen Vorschriften zur Regelung eines im Sinne des Christentums moralisches Leben enthalten. Diese Vorschriften beziehen sich auf alle Sphären des Privatlebens und sind äußerst detailliert – finden sich doch hier selbst Regeln über anständiges Benehmen bei Tisch. Wie sehr aber in diesem Teil des Werkes

Apologetik eine beharrende und keineswegs in jedem Sinne an die historische Situation, aus welcher sie ursprünglich hervorging, gebundene Form der patristischen Literatur wurde.

die Fragen der christlichen Moral im Geist der allgemeinen Weltliteratur behandelt sind, würde jeder Vergleich mit der Behandlung in dem, was oben christliche Urliteratur genannt worden ist, lehren. Allein jeder Vergleich dieser Art würde auch für den gegenwärtigen Zweck unverhältnismäßig umständlich sein bei der weit unmittelbareren und leichter anschaulichen Belehrung, welche in literaturhistorischer Beziehung der letzte Teil des Werkes des Clemens gewährt.

Mit dem Pädagogen nämlich ist die moralische oder praktische Erziehung des Zöglings des Logos vollendet und der Zögling damit in den Stand gesetzt die letzten Weihen des Christentums zu empfangen, d. h. er ist nach der Auffassung des Clemens reif für die Wissenschaft oder, wie sich Clemens selbst ausdrückt, für die Gnosis, die wissenschaftliche oder theoretische Erkenntnis der bis jetzt von ihm auch in der Praxis betätigten Wahrheiten des Christentums. Diese ihm im höchsten Sinne zu erschließen ist die Aufgabe des dritten und letzten Teils des clementinischen Werks. Daß aber hier Überraschungen bevorstehen, vor allem eben solche, die von der Form der Darstellung bereitet werden, kündigt gleich der Titel des Werks an. Stromateis heißt er, d. h. bunte Decken oder Teppiche, gewiß nicht die Überschrift, die man hier erwartete[26]. Nicht nur, daß sie sich zum Inhalt der Belehrung, die nun in Aussicht steht, ganz allegorisch zu verhalten scheint, sondern sie fällt auch ganz aus dem Bilde

[26] Die von Euseb. KG. 6, 13, 1 bezeugte vollständige Form des Titels *τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς* (vgl. auch Phot. Bibl. cod. III bei Dindorf in Anm. Opp. I p. lvij), wird auch durch Strom. 1, 29, 182: 3, 18, 110; 5, 14, 142; 6, 1, 1 bestätigt, kommt aber für die folgenden Erörterungen nicht in Betracht, welche nur die Form des Werkes betreffen, oder nur die Frage, wie Clemens dazu kam, das Werk, dessen Inhalt *κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικὰ ὑπομνήματα* sind, als *στρωματεῖς* zu bezeichnen.

des erziehenden Logos heraus, welches Clemens bis jetzt dem Plane seines Werkes zu Grunde gelegt hat. Von dem was hier zu überraschen hat wird auch nur der geringste Teil aufgehoben, wenn man aus sonstiger Kenntnis erfährt, daß der seltsame Titel an sich selbst keine Erfindung des Clemens ist, vielmehr in die Kategorie jener überhaupt in der späteren griechisch-römischen Literatur beliebten Titel gehört, welche, indem sie sich mit dem verschiedensten Inhalt vertragen, von diesem nichts aussagen als die bunte Mannigfaltigkeit und die Zwanglosigkeit des dafür gewählten Vortrags[27]. Ja der Titel Stromateis selbst war nichts Neues. Vermutlich macht es Clemens damit insbesondere dem Plutarch nach, der eines seiner populären Mischwerke schon ebenso bezeichnet hat[28]. Allein wie kam Clemens bei der vorliegenden Gelegenheit auf einen Titel so allgemeiner, über den Inhalt seines Werkes nichts und über dessen Form nur ihre Freiheit verratender Art? Darauf gibt das Werk selbst nach genauerer Bekanntschaft damit bald Antwort.

Die Stromateis des Clemens liegen in sieben Büchern vor. Daß sie damit nicht vollendet sind, ergibt sich aus den Schlußworten des 7. Buches, welche auf eine Fortsetzung hinweisen, unmittelbar. Diese Fortsetzung existiert mindestens in einigermaßen abgeschlossenen und formell an die erhaltenen sieben Bücher anschlußfähigen Gestalt nicht mehr, und

[27] Die Vorrede der „Attischen Nächte" des Aulus Gellius, die selbst ein Beispiel eines Titels oder einer Buchetikette dieser Art geben, sammelt eine ganze Reihe weiterer, darunter auch den hier in Rede stehenden. Daß Titel dieser Art in orientalischen Literaturen sehr beliebt sind, ist bekannt.

[28] S. Euseb. Praep. evang. 1, 7, 16 p. 22 A (edit. Paris 1628). Aber auch der Grammatiker Cäsellius Vindex (unter Hadrian) hatte schon einen Stromateus geschrieben (s. Priscian Instit. grammat. 6, 18 u. 40). Bei Clemens ist Stromateus die Bezeichnung des einzelnen Buches (siehe überhaupt Dindorf in Clem. Alex. Opp. I p. XXVIII).

keine Nachricht meldet etwas darüber ob sie jemals existiert hat[29]. Für die Vermutung, daß sie niemals zu Stande gekommen ist, läßt sich wenigstens sagen, daß das vom Werke wirklich vorliegende nichts natürlicher erscheinen läßt. Nichts in der Tat könnte weniger befremden, als daß der müde, ja verzweifelnde Schriftsteller auf eine Vollendung seines Werks förmlich verzichtet hätte. Ist er doch am Schlusse seines 7. Buchs im Grunde nicht weiter als an dem des ersten, und überhaupt in der Lage noch an dieser Stelle seines Werks mit dem Schillerschen Pilgrim vor dem großen Meere, welchem ihn der Strom zugetrieben hat, dessen Wogen er sich auf seiner Wanderung überließ, auszurufen:

> Vor mir liegt's, in weiter Ferne,
> Näher bin ich nicht dem Ziel.

Für den Leser des Clemens wenigstens ist es ganz unmöglich zu bestimmen, an welchem Punkte seiner Darstellung er sich am Schlusse des 7. Buchs der Stromateis befindet und irgend-

[29] Dindorf a. a. O. p. XXX: Ac *Στρωματέων* opus non septem sed octo absolutum libris fuisse ex postremis libri septimi verbis colligi potest. Allein die hier angerufenen Schlußworte besagen nichts weiter, als daß das Werk mit dem 7. Buch nicht geschlossen ist. Ja, ist *στρωματεύς* die Bezeichnung des einzelnen Buches, so liegt vielleicht in dem *τῶν ἑξῆς* 7, 18, 111 eine Andeutung davon, daß Clemens noch eine Mehrheit von Büchern im Sinne hat. Allerdings existiert in der Tradition noch die Überschrift eines 8. Buches der Stromata. Allein die Art, wie diese Überschrift herumschweift und sich bald über dem Stück, welches auch unsere Ausgaben des Clemens als 8. Buch zu bieten pflegen (vgl. Phot. Bibl. cod. III bei Dindorf p. lvij), bald über den sog. Eclogae propheticae (§ 17 derselben als aus dem 8. Buche der Str. zitiert in einem Fragment des Acacius von Cäsarea zu Gen. 3, 21 in der Anthologie des Leontius und Johannes bei A. Mai, Script. vet. nov. coll. 7, I, 88 — vgl. Dindorf Vol. I p. XXXI — § 11, 20 p. 459. 462 ed. Dindorf in den Sacra parall. des Joh. Damasc.), ja über dem Traktat über die Seligkeit des Reichen (s. Phot. a. a. O.) findet, führt auf die Annahme, daß nie etwas anderes als die Vermutung eines 8. Buches der Stromata existiert

wie abzuschätzen, wie viel und was noch alles bis zu einem Ende des Werks fehlt. So wie es bis dahin fortgegangen ist, konnte es vielmehr bis in die Unendlichkeit fortgehen. Als die Absicht der Stromateis kann man angeben, das Wesen des Christentums am Alten Testament, am Judentum, am Heidentum und an den im eigenen Schoße des Christentums aufgetretenen gnostischen Ketzereien zu bestimmen. Dabei berührt Clemens alle Probleme theoretischer und praktischer Art, welche bis dahin in der christlichen Kirche aufgetaucht waren: Sinn der Offenbarungsurkunden der christlichen Kirche Alten und Neuen Testaments, Wert und Bedeutung der griechischen Philosophie, Verhältnis des Christentums zu den heidnischen Religionen, die wichtigsten Fragen der christlichen Moral, – Ehe und Ehelosigkeit, Askese überhaupt, Märtyrertum und dergleichen mehr, – aber das alles mit der größten Planlosigkeit, es unzählige Male fallen lassend und wieder aufnehmend, niemals aber zu irgend einem Abschluß bringend, so daß man in der Tat von keinem einzigen der

hat und der Titel eines solchen stets nur so zu sagen eine leere Hülse gewesen ist. Sollte aber die Zugehörigkeit desselben zum jetzt sog. 8. Buche oder zu den Eklogen insofern ursprünglich sein, als diese sich als unverarbeitete Materialien zu den Stromata betrachten ließen, so wäre die Behauptung, daß das Werk des Clemens niemals über das 7. Buch gediehen ist, sogar direkt bewiesen. Dagegen könnte man auf de div. serv. § 26 p. 404, 18 ed. Dind. f. sich berufen, wo auf eine Darlegung des Geheimsinns von Marc. 10, 25 in einer *ἀρχῶν καὶ θεολογίας ἐξήγησις* zurückverwiesen wird, die sich in den erhaltenen Büchern der Strom. nirgends findet, während diese wiederholt (3, 3, 13. 21; 4, 1, 2) eine Darlegung *περὶ ἀρχῶν* als in ihren Plan liegend ankündigen. Sollte also de div. serv. a. a. O. einen jetzt verlorenen Teil der Strom. voraussetzen? Allein gerade die Form des Zitats empfiehlt die Annahme, daß die dort gemeinte *ἐξήγησις* für sich bestanden, aber in den Strom. keinen Platz gefunden hat. Das Fragment aus dem 8. Buche bei A. Mai a. a. O. S. 98 — in der Fragmentensammlung bei Dindorf, welche die Pottersche mit manchen Fehlern wiederholt und ganz unvollkommen ergänzt, fehlend — weiß ich nicht unterzubringen.

im Buche angefaßten Probleme sagen kann, daß es irgendwo darin erledigt, der Schriftsteller damit ganz fertig wäre[30]. Für den genauen Leser des Clemens ist der Eindruck dieser Darstellung nur um so stärker, wenn er wahrnimmt, daß es sich dabei wirklich nur um ihre literarische Form handelt, keineswegs aber um die Ansichten des Clemens, als fehle es diesen sonderlich an Abgeschlossenheit und Bestimmtheit. Im Gegenteil: in allen erwähnten Problemen hat Clemens Ansichten von größter Deutlichkeit und sogar sehr charaktervoller Bestimmtheit. Aber von der Art, in welcher er diese Ansichten vorträgt, gilt allerdings, daß sie die regelloseste ist, die man sich denken kann. Wie sehr sich Clemens aufs Geradewohl dem Spiel der Wellen des Stromes, in welchen er sich einmal gestürzt hat, überläßt, zeigt z. B. das Geständnis im Vorwort des 4. Buches, daß er ursprünglich mit einem einzigen Buche auszukommen gedacht habe, vom Andrang der zu behandelnden Gegenstände aber soweit über seine ursprüngliche Absicht hinaus fortgerissen worden sei[31]. Allein auch mit dem 4. Buche wird Clemens noch lange nicht fertig, und da er mit dem 7. kaum weiter gekommen, so ist es wohl erlaubt nicht bloß dahingestellt zu lassen, ob er jemals fertig geworden ist, sondern dies selbst unwahrscheinlich zu finden. Nun wäre nichts verkehrter als diese auffallende Planlosigkeit der Stromateis aus der Unbeholfenheit des Schriftstellers sich erklären zu wollen und etwa zu meinen es sei dabei nur die Quantität eines von ihm nicht be-

[30] Auch wo der Schein einer planmäßig fortschreitenden Darstellung am größten ist (6, 1, 1 vgl. mit 7, 1, 1) zeigt sich alsbald, daß der Schriftsteller auch hier nicht gemeint ist, sich zu binden. Vgl. die Wiederaufnahme des 5. Buches bei 6, 2, 4. Zur Ordnung ruft sich ja Clemens überhaupt oft genug (z. B. auch 4, 1), aber immer wieder vergebens.

[31] 4, 1, 1. Ähnlich übrigens auch Iren. adv. haer. 1, 31, 3. II. Präf. vgl. 2, 35, 3; III. Präf.

wältigten Stoffes im Spiele. Dagegen würde es schon genügen auf die vorhergegangenen Teile des Gesamtwerkes hinzuweisen, von welchen namentlich der Protreptikus sich gerade durch seine Form vor allen sonst erhaltenen apologetischen Schriften der griechischen Väter auszeichnet und namentlich beweist, wie schön Clemens einen Gegenstand durch Steigerung zu seinem Schlusse hinanzuführen versteht. Die Formlosigkeit der Stromateis ist in Wahrheit weit interessanter als jene Erklärung annehmen würde und hängt mit viel tiefer liegenden Schwierigkeiten des schriftstellerischen Unternehmens des Clemens zusammen. Sie ist so wenig ausschließlich die Folge eines dem Schriftsteller durch Quantität angetanen äußeren Zwanges, daß sie vielmehr mindestens zugleich ein Ergebnis des Zwanges, welchen er von der Natur seines Stoffs erleidet, und, da er von dieser Natur ein deutliches Bewußtsein hat, zum guten Teil von ihm selbst beabsichtigt ist. „Die Stromateis sind so zu sagen – so lauten einmal des Clemens eigene Worte – ähnlich nicht jenen wohlgepflegten Gärten, welche reihenweise bepflanzt sind zur Augenlust, sondern mehr einem schattigen Berge, der dicht bedeckt ist mit Zypressen, Platanen, Lorbeer und Efeu, zugleich aber absichtlich bepflanzt mit Äpfel-, Öl- und Feigenbäumen, so daß untermischt ist die Pflanzung fruchtbringender und unfruchtbarer Bäume, weil die Schrift um derer willen, welche die reifen Früchte wegzunehmen und zu stehlen sich erlauben, verborgen bleiben will ... Weder auf die Reihenfolge noch auf den Ausdruck haben die Stromateis acht gehabt, wie denn auch die hellenischen Schriftsteller absichtlich auf Schönheit des Ausdrucks verzichten und ihre Lehrsätze in verborgener und verstellter Weise anbringen, indem sie darauf sehen, daß die etwaigen Leser Mühe nicht scheuen und zu finden verstehen“ (7, 18, 3). Ganz ähnlich

läßt sich Clemens über die Darstellungsweise seines Werkes im Vorwort zum 6. Buche aus, wo er es mit dem bunten Blumenteppich einer Wiese vergleicht und über den mystischen Sinn seiner scheinbaren Formlosigkeit belehrt. Diese soll dem mysteriösen Inhalt der christlichen Überzeugungen zur Verhüllung dienen. Nicht unmittelbar soll darin die Wahrheit kund werden, nicht soll die Form der Wahrheit zum unmittelbaren Ausdruck dienen, sondern sie soll sie vielmehr teilweise verbergen und nicht ohne Mühe soll der Uneingeweihte hineindringen (6, 1, 2). Wie wenn Clemens den Leser, den er sich vorstellt und den er vorzubereiten schon auf einem so langen und wohlbedachten Wege sich bemüht hat durch Protreptikus und Pädagogus immer noch nicht für reif und für würdig hielte um zur Wahrheit zugelassen zu werden, wird ihm diese auch in der dritten, abschließenden Schrift nur in einer Form gereicht, die sie ihm teilweise vorenthält. Mit welchen Bedenken er hier ans Werk geht, sprechen aber am lehrreichsten die Geständnisse aus, mit welchen er die Stromateis eröffnet. Sie sind in der Tat vom hervorragendsten Interesse in der ältesten patristischen Literatur und führen uns in die innersten Fragen ihrer Anfangszeiten hinein. Clemens hat sich hier überhaupt darüber zu beruhigen, ob was er tue nichts ihm Verbotenes sei, und er beginnt mit der Frage ob Schriftstellerei überhaupt als etwas Nützliches und Erlaubtes gelten könne (1, 1, 1). Hier fällt ihm selbst jener Abschnitt des platonischen Phädrus ein[32], dessen oben schon gedacht wurde und jedenfalls gedacht werden durfte, wenn sich doch nun aus Clemens selbst unmittelbar ergibt, daß es sich dabei um ein Problem handelt, das der patristischen Literatur nicht fremd bleiben konnte. Auch

[32] Vgl. Strom. 1, 1, 11. 15. Daneben wird des zweiten platonischen Briefes gedacht.

Clemens also stellt sich die Frage ob eine Form der Gedankenmitteilung, die so vielen Mißverständnissen schutzlos ausgesetzt sei, wie die schriftstellerische, fähig und würdig sei die Wahrheit des Christentums kund zu tun. Die Antwort, die er sich gibt, so lehrreich sie für alle kirchliche Literatur ist, kann hier, ohne ungebührlich aufzuhalten, in ihren Einzelheiten nicht dargelegt werden[33]. Daß er seine Bedenken tatsächlich überwindet, braucht nicht gesagt zu werden, und von der Art dieser Überwindung hier nur so viel, daß ihm schließlich die Leidenschaft des praktischen Interesses, welches er als Lehrer des Christentums verfolgt, über alles weghilft[34]. Allein doch nicht so vollständig, daß er nicht, indem er sich zur Aufzeichnung seines Werkes entschließt, zugleich beschlösse, sowohl mit Rücksicht auf seine eigene Unfähigkeit als auf die des Publikums, dem er sein Werk preiszugeben im Begriff ist und das sich einer Prüfung völlig entzieht, mit der äußersten Vorsicht zu verfahren. Nur unter der umschließenden Hülle von Sätzen, welche ihren verborgenen Sinn nur den dazu reifen und sich darum bemühenden Leser erkennen lassen (vgl. 1, 1, 21)

[33] Man wird sich bei Gelegenheit dieses Abschnittes der Stromata zu erinnern haben, daß die Aufzeichnung der alten Überlieferung auch in der Schrift des Clemens über das Passah, ihm, seiner Erklärung zufolge, nur von Freunden abgezwungen war (s. Eus. KG. 6, 13, 8).

[34] Das Problem ist damit natürlich nur in der patristischen Literatur verewigt und findet z. B. noch bei Augustin (de doctr. christ. 4, 3; Opp. 3, 1, 112 f. ed. Paris 1836) keine andere Lösung als bei Clemens. Das außerordentliche Interesse, welches das 4. Buch der angeführten Schrift des Augustin für die Geschichte der christlichen Literatur überhaupt hat, wird durch die gewöhnliche Auffassung desselben als einer Homiletik übel verdeckt. Es handelt sich darin vielmehr — wenn auch die Predigt aus guten Gründen hervortritt — um den Vortrag der christlichen Lehren im allgemeinsten Sinne, auch um den schriftstellerischen (vgl. auch 4, 63, 152 A. B). Man hat hier eine weitere Probe der oberflächlichen Auffassung der ungemein lehrreichen Augustinischen Schrift überhaupt, auf welche ich schon anderwärts aufmerksam gemacht habe (zur Geschichte des Kanons, Chemnitz 1880, S. 46 f.).

will Clemens die Wahrheit mitteilen; sie soll, wie der eßbare Kern der Nuß, – dieses Bildes bedient er sich selbst (1, 1, 18), – nur dem der die harte Schale zu erbrechen versteht, sich dem Leser seines Werkes erschließen.

Nun wird das Rätselhafte der Form der Stromateis verständlich geworden sein: die Formlosigkeit ist hier eben die gewollte und bezeichnende Form, und ein allegorischer Titel für den Schluß- und Hauptteil des Werks war eben nur der passende. Nach dieser Übersicht über das Ganze leuchtet auch ein, daß mit diesem merkwürdigen Denkmal des ältesten christlichen Alexandrinismus das Ziel erreicht ist, auf welches die vorliegende Abhandlung die Aufmerksamkeit des Lesers zu lenken suchte. Hier endlich sind nach den schon oben erwähnten vorbereitenden Stadien der Apologetik und Polemik in der Tat die Formen der allgemeinen Weltliteratur ein Organ des eigenen inneren Lebens der Kirchen selbst geworden. Nicht nur mit einem ganz unzweideutig an Christen gerichteten Literaturwerk, sondern mit einem Literaturwerk im ausgezeichnetsten Sinn hat man es zu tun. Schon das Umfassende seines Planes schließt jeden Gedanken an die Möglichkeit einer Mündlichkeit seiner Form aus. Es wendet sich auch an das ideale Publikum, von welchem schon oben als dem Adressaten jedes echten Literaturwerks die Rede war. Im dreigliedrigen Hauptwerk des Clemens stellt sich das Christentum in den Formen der Weltliteratur der Intention des Verfassers nach für Jedermann und für alle Zeitalter dar, der Intention nach ist es wirklich der „Erwerb für alle Zeiten", als welchen Thukydides sein Geschichtswerk nicht in einer Anwandlung individueller Anmaßlichkeit, sondern aus dem Bewußtsein jedes wahren Schriftstellers heraus bezeichnet hat. Und indem Clemens auch seinen Gegenstand in einem so universellen Sinne wie nur möglich angefaßt hat, ist mit

seinem Werke der kirchlichen Literatur nun in der Tat ihre Bahn in ganzer Breite eröffnet. Der Rahmen ist da, den es künftighin nur auszufüllen gilt, und etwas anderes tut die folgende patristische Literatur nicht. Ja im Grunde hat kein Kirchenvater jemals mehr das Christentum in einem so umfassenden Sinne in Form eines Literaturwerks behandelt. Selbst der etwa zweihundert Jahre jüngere Gottesstaat des Augustin muß an Dimension der Absichten zurückstehen. Aber auch die Art, wie das Werk des Clemens das Ziel einer Entstehung der patristischen Literatur erreicht, zu deren Verständnis die Patristik nicht einmal den Versuch zu machen pflegt, und in der Tat unter ihren Voraussetzungen vergeblich versuchen würde, lichtet sich nach der oben gegebenen Darstellung der Entwicklung der ältesten christlichen Literatur so vollkommen, daß das Werk des Clemens wirklich die natürliche Frucht dieser Entwicklung heißen kann. Wird, wie oben geschehen ist, von der patristischen Literatur eine christliche Urliteratur ganz anderen Charakters, deren Abschluß mit der Fixierung eines Kanons christlicher Schriften bald nach der Mitte des 2. Jahrhunderts erfolgte, unterschieden, so kann die Scheu, mit welcher Clemens seine Aufgabe anfaßt, nicht mehr so sehr auffallen. Seine Unsicherheit selbst in den grundsätzlichsten Fragen seines literarischen Unternehmens, völlig unbegreiflich, wenn man ohne weiteres annimmt, daß mit der christlichen Gemeinde selbst ungefähr auch ihre Literatur schon ein etwa anderthalbjahrhundertjähriges Dasein gehabt habe, erscheint anders, sobald erkannt ist, daß jene Urliteratur etwas ganz Heterogenes und sich keineswegs im Werke des Clemens Fortsetzendes ist. In der ältesten Geschichte der christlichen Literatur andererseits die Erklärung der bei Clemens wahrnehmbaren Scheu und Unsicherheit zu suchen, besteht um so mehr Grund, je weni-

ger daran zu denken ist, sie aus einer dem Schriftsteller persönlich eigentümlichen Ängstlichkeit abzuleiten. Unter allen Kirchenvätern zeichnet sich Clemens vielmehr durch den kühnen Freisinn seiner Auffassung der Dinge aus. Seine Schätzungen über die griechische Philosophie zum Beispiel sind von einer Weitherzigkeit, die schon im nächsten Jahrhundert im Bereich der Kirche unmöglich wird. Überhaupt streift er, je weiter er kommt, um so beständiger die Grenzen der Häresie, und es ist nur das richtige Gefühl davon, daß die Kühnheit dieses Bahnbrechers der Zahmheit der Späteren überhaupt etwas zu leisten erst möglich gemacht hat, welches die kirchliche Tradition, bei allen schweren und wiederholt ausgesprochenen Bedenken, doch stets abgehalten hat, dem alexandrinischen Clemens das Prädikat eines Kirchenlehrers in aller Form abzusprechen. Nicht persönlich also, sondern wohl und ganz in der Lage des Verfassers des Werks, das man vielleicht das kühnste literarische Unternehmen in der Geschichte der Kirche nennen kann, muß die Scheu begründet sein, mit welcher Clemens vorgeht. Sie ist es, wenn er wirklich ein Anfänger gewesen ist, der etwas wagte, was vor ihm noch niemand gewagt hatte. Ein solcher Anfänger aber ist er in der Tat, obwohl er nicht der erste Kirchenvater im strengen Sinne ist, wenn er zuerst das Christentum in den Formen der profanen Weltliteratur für die christliche Gemeinde selbst darzustellen unternommen hat. So aber war sein Werk aufzufassen, sobald nach Ausscheidung einer vorausgehenden Weltliteratur in der profanen Weltliteratur die Wurzel der mit der Kirche fortlebenden Literatur, in deren Strom auch Clemens gehört, gesucht wurde. Dabei mußte die christliche Literatur zu lernen scheinen in einer fremden Sprache zu reden und die altchristliche Apologetik ihre Elementarschule darin heißen. Der Charak-

ter und die Bedenklichkeit der Schule enthüllen sich nun augenscheinlich. Was die Apologetik selbst der Drang der Umstände noch übersehen ließ, wovon die Literatur des Streits mit Ketzern ein deutliches Bewußtsein ebenfalls auch noch von sich abhalten konnte, das tritt nun ganz natürlich in dem Augenblick unmittelbar zu Tage, wo das Christentum für Christen selbst sich in die Formen der profanen Weltliteratur zu kleiden beginnt und die christliche Kirche vollständig aufhört, eine Schranke für die griechisch-römische Literatur zu sein. Zu Tage tritt es aber eben in der Seltsamkeit der Form des Werks des Clemens. Hier ringt der Schriftsteller mit der fremden, im Schoß der Kirche noch nicht laut gewordenen Sprache, und so wenig scheint sie ihm für die Sache, die er vertritt, durchaus angemessen, so sehr vielmehr sie zu gefährden, daß er die Sache nicht anders in Sicherheit zu bringen weiß, als indem er die Form ihr ebenso sehr zur Verhüllung als zur Offenbarung dienen läßt.

Nun ist jedes Literaturwerk ein Symptom seines Publikums. Daher wird auch keine Darstellung der frühesten Entwicklung der christlichen Literatur bis Clemens, wie die gegebene, ihrer Formenerklärung sicher sein können, ohne auch die Veränderungen verfolgt zu haben, die sich in derselben Periode mit dem christlichen Publikum vollzogen. Doch ist dies nicht die Seite der Sache, von welcher die vorliegende Abhandlung sie zu betrachten sich vorgenommen hat. Nur im allgemeinen mag hier die Besorgnis abgelehnt werden, von dieser Seite her etwa die gewonnene Auffassung der patristischen Literatur, wie sie insbesondere am Hauptwerke des Clemens anschaulich gemacht wurde, in Frage gestellt zu sehen. Denn wenn dabei das Werk des Clemens nichts Geringeres vorauszusetzen scheinen kann, als daß das christliche Publikum halb heidnisch geworden oder daß das

griechisch-römische Heidentum in die Kirche selbst eingezogen ist, so erhält diese Tatsache, weit entfernt, sich mit den allgemeinen historischen Verhältnissen der Kirche am Ausgang des 2. Jahrhunderts nicht zu vertragen, aus denselben vielmehr die mannigfaltigste Bestätigung.

Doch eine andere Koinzidenz bedeutsamster Art liegt noch so vollkommen in der Richtung der Betrachtungen dieser Abhandlung, daß zu deren Abschluß wenigstens ein kurzes Wort davon hier unerläßlich ist. Gemeint ist die chronologische Nachbarschaft des Hauptwerks des Clemens und der Entstehung eines Kanons neutestamentlicher Schriften. Wurde oben der Anfang der patristischen Literatur in der Apologetik gefunden, das Ende der christlichen Urliteratur aber in die Zeit der Entstehung des genannten Kanons gesetzt, so ergibt sich, daß beide Literaturen eine Zeit lang neben einander hergegangen sind. Aber diese chronologische Verschlingung findet in einem sehr charakteristischen Moment ihr Ende. Sie besteht so lange, als die patristische Literatur noch nicht vollkommen ausgebildet ist und sich noch auf Apologetik und Polemik beschränkt, das heißt so lange als die Formen der Weltliteratur den christlichen Lehrern in der Tat nur im Verkehr mit der Außenwelt dienen. Die Verträglichkeit dieser Literatur mit der christlichen Urliteratur ist aber ebenso leicht verständlich, wie die Unverträglichkeit eines Werks wie das des Clemens damit. Dieses war allerdings vor dem Tode der christlichen Urliteratur nicht möglich, dieser Tod aber in der Tat auch bei der Aufstellung des Kanons eben eingetreten.[35]

[35] Hier muß daran erinnert werden, daß die polemische Literatur der alten Kirche nicht mit dem Werke des Irenäus anfängt (vgl. oben S. 48). Seine verlorenen Vorgänger gehen aber über die Zeit des Kanons des Neuen Testaments hinauf.

Doch erschöpft sich mit der Tatsache, daß der Kanon des Neuen Testaments die christliche Literatur abschließt, seine historische Bedeutung für die christliche Literatur überhaupt nicht, ja diese Bedeutung pflegt an ganz anderer Stelle viel klarer aufgefaßt und stärker hervorgehoben zu werden. Im Zusammenhang der oben vertretenen Auffassung der Entstehung der patristischen Literatur werden vollends die Bedenken des Clemens im letzten und entscheidenden Teile seines Hauptwerks nicht für übertrieben gehalten werden. Auf der von ihm eröffneten Bahn scheint das Christentum wirklich so sehr mit der Gefahr bedroht, sich am Ende in der fremden Welt der profanen Literatur selbst zu verlieren, daß sich die Frage wohl leicht einstellt, ob denn diese Bahn ohne jede festere Gewähr für ihre Sicherheit betreten worden ist. Es ist dies nun in der Tat nicht der Fall gewesen, weil, neben anderem, vor allem der Kanon der neutestamentlichen Schriften die gesuchte Gewähr geboten hat. Als Clemens sein Hauptwerk schrieb, war aus der christlichen Urliteratur nach dem Prinzip der apostolischen Herkunft schon eine Auswahl getroffen und der so zusammengekommenen Sammlung die Bedeutung einer einzigartigen und für alle Zeiten gültigen Urkunde der christlichen Offenbarung und Norm für alles als christlich Anzuerkennende zugesprochen. Dieser Norm hatte sich fortan natürlich auch alle Literatur zu unterwerfen, welche das Christentum vom Standpunkt der Kirche aus zu ihrem Gegenstande hatte, und nur auf diese Norm gestützt hat die patristische Literatur den inhaltsschweren Schritt über Apologetik und Polemik hinaus gewagt. Ja es liegt in der Natur der Sache, daß der Anschluß an die eben gewonnene Norm anfangs ein besonders strenger und angelegentlich gesuchter gewesen ist und z. B. Clemens, der Scheu, mit der er sich überhaupt der Sprache be-

dient, entsprechend, gern, wo er nur kann, in Worten des Kanons redet. Indem aber auf diese Weise sein Stil ein dichtes Gewebe von Bibelworten und Bibelstellen und von Wendungen der griechisch-römischen Weltsprache ist, verstärkt sich von dieser Seite nur die ohnehin schon so seltsame, schillernde Buntscheckigkeit der Form seines Werkes. Allein auch hier tritt bei Clemens nur besonders stark hervor, was in bald größerer, bald geringerer Deutlichkeit doch stets als ein Charakterzug am patristischen Stile haften bleibt[36]. Indem aber der Kanon des neuen Testaments als Norm für die patristische Literatur aufgefaßt wird, ergibt sich, nachdem oben gezeigt wurde, worin die historische Bedeutung der christlichen Urliteratur für die christliche Literatur nicht liegt – nämlich nicht darin, daß sie weiter nichts als der Anfang der christlichen Literatur wäre – worin diese Bedeutung wirklich liegt. Doch auch damit ist noch immer nicht alles gesagt, was das Neue Testament in der patristischen Literatur bedeutet. Es kommt noch als die Grundlage eines sogar besonders üppigen Zweiges derselben in Betracht, des exegetischen. Zwar bildet der Kanon des Neuen Testaments diese Grundlage bekanntlich nicht allein, und es hätte, insofern die Kirche am Alten Testament einen Kanon von Anbeginn an besessen hat, zu einer christlichen exegetischen Literatur auch ohne Neues Testament kommen mögen. Indessen schon die bedeutende Erweiterung, welche das Objekt der christlichen Exegese durch den Hinzutritt eines neuen Kanons zum alten erfuhr, würde eine in der Geschichte der exegetischen Literatur der Kirche nicht zu übersehende Tatsache sein. Dazu kommt aber, daß eigentliche Kommentare über das Alte

[36] Extreme Kontraste sind in der griechischen patristischen Literatur in diesem Punkte etwa der Stil des Clemens und der der Väter des 4. Jahrhunderts.

Testament in der Kirche kaum älter sind, als solche über das Neue Testament[37], jedenfalls aber nicht älter, als die Aufstellung eines Kanons des Neuen Testaments, so daß dieser schon ursprünglich als Voraussetzung der exegetischen Literatur der Kirche erscheint. Dann aber hat man erst mit dem Neuen Testament alle Elemente zusammengebracht, auf welchen die Geschichte der patristischen Periode der christlichen Literatur beruht. Erst wenn man zu allem, was in der christlichen Urliteratur briefliche oder briefartige reine Gelegenheitsliteratur gewesen war, die sich natürlich stets fortsetzt, ferner zur Apologetik, Polemik und zum Hauptwerke des Clemens auch die Tatsache des vollständigen christlichen Kanons hinzunimmt, hat man alles beisammen, wessen es bedarf, um alle wichtigsten Formen der patristischen Literatur überhaupt abzuleiten. Mit Clemens Alexandrinus hätte sie also den Zeitpunkt erreicht, in welchem sie mit allen wesentlichen Bedingungen zu ihrer vollständigen Entfaltung versehen erscheint. Allerdings zeigt sich die lateinische patristische Literatur schon in ihren Anfängen nicht in vollständiger Abhängigkeit von der, wie oben geschehen ist, bis Clemens verfolgten und aufgefaßten Entwicklung der patristischen Literatur. Nicht daß jene Anfänge irgendwie die Defi-

[37] Die Kommentare zum Alten Testament beginnen mit solchen zur Schöpfungserzählung, s. d., außer dem sehr zweifelhaften Beispiel des Justin (vgl. A. Harnack, die Überlieferung der griechischen Apologeten [Leipzig 1882] exegetische Literatur noch in den Windeln der apologetisch-polemischen erscheint. Die Form des eigentlichen Kommentars ist über Hippolyt kaum hinauf zu verfolgen, und bei ihm überwiegt noch stark das Alte Testament. Wie es mit dem angeblichen Kommentar des Theophilus von Antiochien in den Evangelien steht, hat nähere, neuerdings angekündigte Untersuchung erst zu zeigen. Den Melito von Sardes unter die eigentlichen Exegeten zu rechnen, besteht keine Veranlassung (s. Harnack a. a. O. S. 245 ff.). In Hinsicht auf gnostische Bildungen ist an die S. 34 abgegebene Erklärung zu erinnern.

nition dieser Literatur als der griechisch-römischen Literatur christlichen Bekenntnisses erschüttern könnten. Nur so viel ist richtig, daß im Gebiet des Lateinischen die Aneignung der Formen der gegebenen profanen Literatur nicht ganz in derselben Weise vor sich gegangen ist, wie in dem des Griechischen und das Obige daher wenigstens nicht alles sagt, was zur Erklärung dieser Aneignung im Gebiete des Lateinischen zu sagen wäre. Dieses vorbehalten, ist aber die oben geschilderte Entwicklung für alle patristische Literatur so entscheidend, daß in der Tat mit Clemens von Alexandrien die älteste Periode ihrer Geschichte, die Geschichte ihrer Entstehung, geschlossen werden kann.

INHALT

1. Vorbemerkungen über den Stand der Frage in der traditionellen Patristik 5

2. Über die christliche Urliteratur 16

3. Die patristische Literatur bis auf Clemens von Alexandrien (ca. 130–200) 37

4.75

DATE DUE

[redacted]			
JUN 15 [illegible]			
JUN 1 9 [illegible]			
JUN 2 1 2000			
JUN 3 0 2001			
GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BW205 .096
Uber die Anfange der patristischen
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00076 7188